



نصاب فلسفہ اسلامیہ

فلسفہ تاجربیت

فکر کے بعض پرانے طریقوں کا

نیا نام

فلسفہ پر عام فہم محاضرات

تصنیف

ولیم جمیس
ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۶ھ ۲۶ ستمبر ۱۹۳۷ء

طبعہ محلہ کلاں علیہ السلام

یہ کتاب مسرز لانگمنس گرین اینڈ کمپنی پبلشرز
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فلسفہ تاجحیت

دیباچہ

محاضرات ذیل بوسطن کے لوئل انسٹی ٹیوٹ میں نومبر و دسمبر ۱۹۰۶ء میں اور نیویارک کی جامعہ کولمبیا میں جنوری سن ۱۹۰۷ء میں دیئے گئے تھے جس طرح یہ دیئے گئے تھے اسی طرح حواشی یا مزید تشریح کے بغیر شائع کئے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاجحیت نامی تحریک (یہ نام مجھے پسند نہیں لیکن اب اسکے بدلنے کا وقت نہیں رہا) غیب کے پروردہ سے یکایک نکل آئی۔ فلسفہ میں چند میلان جو پہلے سے چلے آ رہے تھے انہیں اپنی بومعنی ہستی اور متحدہ مقصد کا اچانک احساس ہوا اور یہ احساس اتنے مختلف ملکوں میں اور اتنی مختلف حیثیتوں سے ظاہر ہوا کہ اسکے بیان میں پرکندگی پیدا ہو گئی؛ مینظر میری آنکھوں نے جس طرح دیکھا ہے میں نے اسکی متحدہ تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے اور اس کوشش میں جزئی منازعات سے قطع نظر کر کے وسیع مباحث سے کام لیا ہے۔ اگر ہمارے نکتہ چیں ہمارے پیغام کی تکمیل تک صبر کرتے تو بہت سی لطائف بخشیں نہ چھڑ جاتیں۔

شاید کسی کو ان محاضرات کے پڑھنے کے بعد اصل موضوع کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنے کا شوق ہو، اسلئے حسب ذیل حوالے دیدنیا چاہتا ہوں:-

امریکی میں جان ڈیوی کی ”تحقیقات نظریہ منطق“ اس تحریک کی بنیاد ہے۔
اس کے علاوہ ان کے وہ مضامین بھی پڑھ لینا چاہئیں جو *فلسفہ فکلی ریویو* (ج ۱۵ ص ۱۱۳-۱۲۶) رسالہ *مائینڈ* (ج ۱۵ ص ۲۹۳) اور *جرنل آف فلاسفی* (جلد ۴ ص ۱۹) میں نکلے ہیں۔
غالباً بتدی کے لئے *ایف سی سی* ہیں۔ شلر کی تحقیقات انسٹیٹ، خصوصاً ان کے مقالات شمارہ ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۸، ۱۹ سب سے بہتر ہیں۔ شلر کے اس سے پہلے کے مقالات اور اس موضوع پر اختلافی تصنیفات کے پورے حوالے تحتانی مائینو میں موجود ہیں۔

اس کے علاوہ ہے۔ *لہاؤڈ* کی *Le Rationnel* (۱۸۹۸ء) لارآئے کے مضامین نیز *بلونڈیل* اور *ڈی سیلی* کے مضامین بھی دیکھنا چاہئیں۔ پاپینی نے نتائجیت پر فرانسیسی زبان میں ایک کتاب کے عنقریب شائع کرنے کا اعلان کیا ہے۔
مجھے کم از کم ایک غلط فہمی کے ازالہ کے لئے یہ ظاہر کرونا چاہئے کہ نتائجیت کا جو مفہوم میرے ذہن میں ہے اس کے لحاظ سے ہمیں اور اس تعلیم میں کوئی منطقی تعلق نہیں جو میں نے حال میں *اصولی تجربیت* (*Radical empiricism*) کے نام سے پیش کی ہے۔ *اصولی تجربیت* ایک مستقل شے ہے اس سے بالکل انکار کے بعد بھی انسان نتائجیت پسند رہ سکتا ہے۔

جامعہ ہارورڈ

اپریل ۱۹۰۷ء

Studies in Logical Theory

۵۱

Studies in Humanism

۵۲

Revue de Metaphysique

۵۳

(ج ۴ ص ۹۷-۹۸)

Annales de Philosophie Chrétienne, 4me Série, (ج ۲ ص ۳۷-۳۸)

۵۴

فہرست مضامین

محاضرہ ۱

فلسفہ کی موجودہ شکل

۱	چیمبرلین سے اقتباس	۱	عقلیت پسندانہ نظاموں کی
۱	ہر شخص کا ایک فلسفہ ہوتا ہے	۱	عدم واقعیت -
۲	فلسفہ آرائی میں مزاج ایک جزو ہے	۱۱	لائبنٹز کا غور و خوض دوزخیوں کی
۵	عقلیت پسندانہ تجربیت پسند	۱۲	تعداد پر -
۶	زرم دل اور سخت دل		تصویر کی رجائیت پر ایم۔ آئی
	اکثر آدمی مذہب اور واقعات دونوں	۱۳	سوفٹ کی رائے -
۸	چاہتے ہیں -	۱۴	نتائجیت بحیثیت درمیانی نظام کے
۸	تجربیت محض واقعات بلا مذہب ہوتی ہے	۱۵	ایک اعراض
۹	عقلیت مذہب بلا واقعات کا نام ہے		جواب: فلسفے بھی اپنے خصائص
۱۰	عامی آدمی	۱۸	رکھتے ہیں -
		۲۱	اور اسپنسر اس کی مثال ہے

محاضرہ ۲

نتائجیت سے کیا مراد ہے

۲۲	نتائجیت کی طریقہ	۲۳	نگاہری
----	------------------	----	--------

۲۲	پرائی صداقت اسطرح پیدا ہوئی	۲۳	نتائجیت کی تاریخ
۳۳	انسیتی تعلیم	۲۶	اسکی نوعیت
۳۴	اس پر عقلیت کی تنقید	۲۶	اس کا تقابل عقلیت اور ذہنیت سے
	نتائجیت مذہب اور تجربیت کے	۲۷	نظریہ غلام گردش
۳۵	مابین ایک واسطہ ہے۔		نتائجیت نظریہ صداقت ہونے کی حیثیت
۳۶	ماورائی تصویریت	۲۸	سے انسیتی مساوی ہے
۳۸	مطلق کا تصور کسی حد تک صادق ہے		ریاضیاتی، منطقی اور طبعی صداقت
	صداقت یا حق خیر ہے ایقان کی	۲۸	کے متعلق ابتدائی خیالات
۳۹	راہ میں۔	۲۹	حالی کے خیالات
۴۰	صداقتوں کا تصادم	۲۹	شکر اور دیوی کا آئینی خیال
	نتائجیت متخالف نظریوں کی سختی کو	۳۰	نئے اعتقادات کی تمیز
۴۱	دور کرتی ہے۔	۳۰	سابق صداقت ہمیشہ پیش نظر ہوتی ہے

محاضرہ ۳

مابعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

۵۱	وہ مادہ سے بہتر نہیں	۴۳	مسئلہ جوہر
۵۲	دونوں کا نتائجی موازنہ	۴۵	عشائے ربانی
۵۵	مسئلہ نظم و نسق عالم	۴۵	جوہر پر پر سکھنے کی نتائجی بحث
۵۷	نظم بالذات بے معنی ہے	۴۶	لاک کی 'شخصی ہویت'
۵۸	نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوال	۴۷	مسئلہ مادیت
۵۹	مسئلہ جبر و اختیار	۴۷	اس پر عقلیتی بحث
۵۹	اس کا تعلق ذمہ داری سے	۴۹	نتائجی بحث
۶۱	اختیار ایک کائناتی نظریہ		خدائیں اگر زیادہ صفات نہ مانے جائیں، تو

نتائجی نتیجہ ان تمام مسائل کے تعلق یہ ہے
کہ ان سے کیا حاصل ہوگا

۶۲

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

۶۲

۶۲	کلی انعکاس	۶۲	جنسی اشعار
	فلسفہ صرف وحدت نہیں بلکہ جامعیت کو		وحدت متعدد
	تلاش کرتا ہے -	۶۵	ایک داستان
	وحدت کا عقلیتی احساس	۶۶	ایک واحد عالم (جاننے والی) ذات
	نتائجی نقطہ نظر سے دنیا کثیر نظر تقویٰ سے	۶۵	نتائجی طریقہ کی اہمیت
	ایک ہے -	۶۶	اتحاد کی مختلف صورتیں
	ایک زمان و مکان	۶۶	ویو یکانیت
	ایک موضوع بحث	۶۷	اتحاد کی مختلف اقسام پر بحث
	اسکے اجزا کا باہمی تعامل	۶۸	حاصل یہ کہ وحدتی ادعائیت غلط
	اسکی وحدت و کثرت مساوی ہے	۶۹	اور تجسیدی نتائج قابل اتباع
	مشترک مبادی کا سوال -	۷۰	ہیں -

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

۸۳

۸۳	کثرت پسندی	۸۳	تاریخ سے قبل کے اسلاف نے فہم سلیم
	ہمارا علم کیسے ترقی کرتا ہے	۸۴	کے تصورات معلوم کر لیے تھے -
	فکر کے ابتدائی طریقے باقی رہتے ہیں -	۸۵	ان تصورات کی فہرست

۸۷	یہ آہستہ آہستہ استعمال میں آتے گئے	تنقیدی منزلیں: (۱) حکیمانہ (۲)
۸۸	زمان و مکان	فلسفیانہ فہم کا فہم سلیم سے موازنہ
۹۰	اشیا	یہ کھپتا محال ہے، کہ کون زیادہ
۹۰	اقسام اور ہویت قسم	صحیح ہے۔
۹۱	علت و قانون	
۹۱	فہم سلیم ذہنی ارتقا کی ایک منزل ہے	

محاضرہ ۶

نتائجیت کا مفہوم صداقت

۹۹	نزاعی صورت	۱۰۸	گزشتہ صداقتوں کے ساتھ
۹۹	حقیقت کے ساتھ توافقی کے کیا معنی ہیں	۱۱۰	عقلیت پسند کے اعتراضات
۱۰۱	اس کے معنی ہیں تصدیق پذیری		صحت و دولت وغیرہ کی طسرح
	تصدیق پذیری سے مراد یہ ہے، کہ تجربہ	۱۱۱	صداقت ایک خیر ہے
۱۰۲	ہماری کامیابی سے رہنمائی کرے		یہ نام ہے بر محل یا مناسب وقت
	کامل تصدیق پذیری کی شاذ ہی ضرورت	۱۱۲	فکر کا
۱۰۲	پڑتی ہے۔		ماضی
۱۰۵	ابدی صداقتیں	۱۱۳	صداقت ترقی کرتی ہے
۱۰۶	سطابقت	۱۱۳	عقلیتی اعتراضات
۱۰۷	زبان کے ساتھ	۱۱۶	ان کا جواب

محاضرہ ۷

نتائجیت اور انیت

۱۲۱	صداقت کا خیال یا تصور	۱۲۲	انیت کے متعلق شلر کا خیال
-----	-----------------------	-----	---------------------------

۱۲۱	عقلیت ایک ماوراء تجربہ عالم کی مدعی ہے۔	۱۲۳	حقیقت کی تین قسمیں جو نئی صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔
۱۲۲	اس کے محرکات	۱۲۴	پیش نظر رکھنا بہم ہے
۱۲۳	سخت دلیٰ ان کا انکار کرتی ہے		ایسی حقیقت منہ شکل ہے، جو علی الاطلاق
۱۲۴	ایک سچا بدل	۱۲۶	مستقل بالذات ہو۔
۱۲۵	نتائجیت کی ثالثی		عقلیت کے ساتھ نتائجیت کے تقابل
		۱۳۰	کی ماہیت

محاضرہ ۸

نتائجیت اور مذہب

۱۴۵	مجموع حقیقت کو خلق کر سکتے ہیں	۱۳۸	مطلق کا فائدہ
۱۴۶	کس شے کو ہونا کیوں چاہیے؟	۱۳۹	وحشیں کی نظم
۱۴۷	تخلیق سے قبل مفروض اختیار	۱۴۰	اس کے دو مطلب
۱۴۸	قوی اور کمزور جواب	۱۴۱	میرے ایک دست کا خط
	”نرم دل“ اور ”سخت دل“ کے	۱۴۲	ضروریات کا مقابلہ امکانات سے
۱۴۹	مذہب کی دو صورتیں۔	۱۴۳	امکان کی تعریف
۱۵۰	نتائجیت کی ثالثی	۱۴۴	دنیا کی نجات کی تین راہیں
۱۵۵	اشاریہ	۱۴۵	نتائجیت درمیانی راہ ہے

محاضرہ ۱

فلسفہ کی موجودہ شکل

چیسٹرٹن صاحب اپنے قابل قدر مجموعہ مضامین کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ ”بعض لوگوں کا خیال ہے اور میں بھی انہی میں ہوں کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شئی یہ ہوتی ہے کہ کائنات کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے۔ ہم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جب کرایہ دار کسی کے ہاں آکے رہنا چاہے تو اسکی آمدنی کا دریافت کر لینا ضروری ہے مگر آمدنی سے زیادہ اس کے فلسفہ کا معلوم کر لینا ضروری ہے۔ اگر کوئی سپہ سالار غنیمت سے جنگ چھیڑنا چاہتا ہے تو اس کے لئے غنیمت کی فوج کی تعداد دریافت کر لینا ضروری ہے مگر تعداد سے زیادہ غنیمت کے فلسفہ کا دریافت کر لینا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک محض یہ سوال نہیں کہ نظریہ نسطام عالم کا معاملات پر اثر پڑتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا بالآخر اس کے سوا کسی اور شئی کا بھی اثر پڑتا ہے؟“

میں اس بارے میں چیسٹرٹن صاحب کا ہ خیال ہوں۔ خواتین و حضرات! مجھے معلوم ہے کہ آپ میں سے ہر شخص کا ایک فلسفہ ہے اور اس فلسفہ سے بطرح اس شخص کے نقطہ نظر

کی تعین ہوتی ہے، وہی اسکے متعلق سب سے دلچسپ اور اہم بات ہے، اسی طرح آپ کو بھی میرے متعلق یہ بات معلوم ہوگی۔ تاہم مجھے اقرار ہے کہ جب میں اس بے باک حوصلہ مندی پر غور کرتا ہوں جس کی طرف قدم اٹھا رہا ہوں تو لرزسا جاتا ہوں، کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کا جو فلسفہ اس قدر اہم ہے وہ کوئی رسمی شے نہیں بلکہ یہ زندگی کے حقیقی اور گہرے مفہوم کے متعلق اس کم و بیش خاموش احساس کا نام ہے جو ہمارے اندر موجود ہے۔ کتابوں سے اسکا صرف ایک حصہ حاصل ہوتا ہے، یہی ہمارا وہ انفرادی طریقہ ہے جس سے ہم نظام عالم کی جسموعی کشاکش و سرگرمی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ مجھے یہ فرض کر لینے کا حق نہیں کہ آپ حضرات میں بہت سے لوگ انہی معنوں میں نظام عالم کے طالب علم ہیں جنہیں کہ یہ لفظ مدسہ میں استعمال کیا جاتا ہے، لیکن میری اس جرأت کو دیکھئے کہ میں یہاں اسلئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ آپکو ایک ایسے فلسفہ سے دلچسپی لینے پر آمادہ کروں جس پر بڑی حد تک اصطلاحی طریقہ سے بحث کرنا پڑے گی میں آپکو اپنے زمانہ کے اس میلان کے ساتھ ہمدردی سے لبریز کر دینا چاہتا ہوں جسکی صحت کا مجھے یقین واثق ہے۔ آپکے سامنے اظہار خیال کرتے وقت میرا وہ انداز ہوگا جو ایک استاد کا ہوتا ہے، گو آپ شاگرد نہیں ہیں۔ استاد چاہے جس طرح کی کائنات کا قائل ہو مگر اس کائنات کو طویل بحث کے قابل ضرور ہونا چاہئے، جو کائنات اس قدر مختصر ہو کہ اسکی تعریف دو جملوں میں ہو جائے وہ کسی استاد کی طبع آزمائی کے لائق نہیں۔ میں نے اسی ہال میں اپنے ایسے اجاب رفقا کے محاضرات سنے ہیں جو فلسفہ کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے لیکن تھوڑی ہی دیر بعد ان کی بحث میں پہلے خشکی اور پھر اصطلاحی رنگ پیدا ہو گیا، اسلئے جو نتائج نکلے وہ بس ایک جزئی حد تک ہی حوصلہ افزا تھے۔ لہذا میری یہ جرأت ذرا بے باکانہ ہے! خود تائجیت کے بانی نے حال میں چند محاضرات لویل انسٹی ٹیوٹ میں دیئے تھے جنہیں ہی لفظ استعمال کیا تھا۔ یہ محاضرات کیا تھے؟ تیز روشنی کی چند شعاعیں جو شب و بچور میں چمک گئیں! میرے نزدیک ہم میں سے کوئی بھی انکو پوری طرح نہ سمجھ سکا، لیکن اس سحر بے کے باوجود میں اس طرح کی ایک اور جرأت آمیز کوشش کرنے کے لئے اس وقت کھڑا ہوا ہوں۔

میں یہ خطرہ اسلئے مول لے رہا ہوں کہ جن محاضرات کایم نے ابھی ذکر کیا ہے ان کے سننے کیلئے لوگوں کی اچھی خاصی تعداد آئی تھی۔ میں یہ اقرار کرنا چاہئے کہ خواہ گہری باتوں کو بحث

6

کر نوا لے اور سننے والے دونوں سمجھیں لیکن انکے متعلق گفتگو میں عجب مزا آتا ہے۔ ذرا کسی سگریٹ پینے کے کمرہ میں تقدیر یا خدا کے علم کے متعلق بحث چھڑ جائے پھر دیکھئے کیسے ہر شخص کے کان کھڑے ہوتے ہیں! اصل یہ ہے کہ فلسفہ کے نتائج کو ہم سے بہت ہی اہم تعلق ہے اور اسکے زائے دلائل سے ہماری دقیقہ بخشی و نکتہ آفرینی کے احساس میں ایک گدگد سی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ میں فلسفہ کا دل سے قائل ہوں اور مجھے اس امر کا یقین ہے کہ ہم فلاسفہ پر ایک نئی حقیقت کا انکشاف ہو رہا ہے اسلئے یہ جی چاہتا ہے کہ اس صورت حال کی خبر آپ لوگوں کو بھی سنا دوں۔

انسانی مشغلوں میں فلسفہ سب سے زیادہ شاندار بھی ہے اور سب سے زیادہ بے حقیقت بھی۔ یہ تنگ سے تنگ گوشوں میں کام کرتا ہے لیکن وسیع سے وسیع منظر نگاہ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ بقول شخصے اس سے ہمارا کھانا تو نہیں بچتا، لیکن ہمارے دلوں میں بہت کی لہر دوڑ جاتی ہے! اس کا طرز و انداز اسکی شک آفرینی و انکار فرمائی، اسکی موٹنگائی و سمٹ آرائی، خواہ عام لوگوں کی طبیعت کے کتنی ہی منافی ہو، لیکن اس سے اجزائے عالم کے باہمی تعلقات پر جو دور رس روشنی پڑتی ہے، اسکے بغیر ہم میں سے کسی شخص کا کام نہیں چل سکتا۔ اس ضیاء گسری اور اسکے بالمقابل لیکن اسکے ساتھ ساتھ رہنے والی تاریکی و پراسراری سے فلسفہ کے بیان میں وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو پیشہ کی دلچسپی سے کہیں زیادہ ہے۔

7

فلسفہ کی تاریخ بڑی حد تک انسانی مزاجوں کے باہم تصادم کی تاریخ ہے۔ میرے بعض رفیقوں کو بحث کا یہ انداز خواہ کتنا ہی بد نما معلوم ہو مگر میں اس سے کام لوں گا اور فلاسفہ کے بہت سے اختلافات کی اسی اختلاف مزاج سے تشریح کروں گا۔ پیشہ و فلسفی کا چاہ ہے جیسا مزاج ہو جب وہ فلسفہ آرائی شروع کرتا ہے تو اپنے مزاج کو نظر انداز کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ مزاج کو سبب تسلیم کرنے کا رواج نہیں اسلئے جب وہ اپنے نتائج کے اسباب بیان کرنے لگتا ہے تو غیر شخصی اسباب پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ اگر ان نتائج کی طرف مائل ہوا تھا تو اسکا اصلی سبب برونی مقدمات سے زیادہ اسکا اندرونی مزاج تھا۔ اسی مزاج نے موافق یا مخالف ثبوت کا انبار لگا دیا تھا اور زیر غور واقعہ یا اصول کے لحاظ سے عالم کے متعلق نرم یا سخت رائے قائم کرائی تھی۔ فلسفی کو اپنے مزاج پر اعتبار ہوتا ہے، اسے ایک ایسے عالم کی

جستجو ہوتی ہے جو اسکے مزاج کے مناسب ہو اس لئے عالم کی جو تعبیر اسکے مزاج کے موافق ہو ہی اسے وہ تسلیم کر لیتا ہے۔ جس شخص کا مزاج خود اسکے مزاج سے الگ ہوتا ہے (خواہ وہ بحث آرائی میں آپس سبقت لیجائے) لیکن فلسفی ایسے آدمی کو دنیا سے ہلکا کر دیتا ہے اور اپنے دلیں کھتا ہے کہ یہ شخص فلسفیانہ کاروبار کے لائق نہیں نہ انکو ہمیں ذرا بھی دخل و درک ہے۔ تاہم وہ کسی عدالت میں اپنے مزاج کی بنیاد پر کسی بالاتر بصیرت یا استناد کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اس طرح ہمارے فلسفیانہ مباحث میں گویا اتفاق کا ایک رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ کیونکہ دلیل کے مقدمات میں جو مقدمہ سب سے قوی ہوتا ہے اسکا ذکر تک نہیں آتا۔ میں ان محاضروں میں اگر اس قاعدہ کو توڑ کر اس اصل مقدمہ یعنی مزاج کی نوعیت کا ذکر کر دوں تو وضاحت بیان میں بہت بڑی مدد ملے گی۔ لہذا میں اپنے آپکو اس بارے میں آزاد کرتا ہوں۔ میں اسوقت جن لوگوں کا ذکر کر رہا ہوں، یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں سے بہت ممتاز ہیں جن کی دماغی خصوصیات غیر معمولی ہیں جو فلسفہ پر اپنا نقش بٹھا چکے ہیں جنہیں فلسفہ کی تاریخ میں جگہ مل چکی ہے؛ افلاطون، لاک، ہیگل، اسپنسر کا شمار اس طرح کے مخصوص المزاج اہل فکر میں ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص کا عقلی یا ذہنی مزاج بہت زیادہ متعین نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مخالف اجزاء مرکب ہوتا ہے جنہیں ہر چیز بہت ہی متدل مقدار میں پایا جاتا ہے۔ ہم کو شاید ہی یہ معلوم ہوتا ہو کہ تجربی امور کے متعلق ہم کس پہلو کو ترجیح دیتے ہیں، ہم میں سے بعض آدمی محض گفت و شنید ہی سے اپنے خاص خیال سے دست بردار ہو کے یا تو اس خیال کو ماننے لگتے ہیں جسکی زمانہ میں ہو چلتی ہوئی ہے یا اس پاس کے کسی صاحب اثر فلسفی کے ہم آہنگ بن جاتے ہیں۔ لیکن اب تک فلسفہ میں جس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کو خود براہ راست اپنی مخصوص نظر سے دیکھنا چاہئے؛ اور جو نظر اس سے مختلف ہو اس سے غیر مطمئن رہنا چاہئے۔ لہذا یہ کیسے فرض کر لیا جائے کہ اُسندہ انسانی عقائد کی تاریخ میں اس زبردست مزاجی نقطہ نظر کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

ان خیالات کے اظہار میں جو خاص اختلاف مزاج میرے پیش نظر تھا وہ دے فن، حکومت اور معاشرت میں اسی طرح خیل رہا ہے جس طرح فلسفہ میں۔ معاشرت میں بعض تکلف کو پسند کرتے ہیں بعض بے تکلفی کو حکومت میں بعض اقتدار پسند ہوتے ہیں بعض اختیار پسند؛ ادب میں بعض لطافت پسند ہوتے ہیں بعض علمیت پسند اور بعض واقعیت پسند؛

فن یا صنعت میں بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض عدت پسند۔ اس طرح کے تقابلوں سے آپ اچھی طرح واقف ہی ہونگے فلسفہ میں بھی اسی طرح کا ایک تقابل پایا جاتا ہے جس کا اظہار دو ناموں سے ہوتا ہے: ایک عقلیت پسند اور دوسرا تجربیت پسند۔ تجربیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو واقعات کا انکی موجودہ حالت میں دلدادہ ہے، عقلیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو مجرد وابدی اصول کا عاشق ہے۔ کوئی شخص واقعات و اصول دونوں کے بغیر گھڑی بھر زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ بعض ایک پر زور دیتے ہیں اور بعض دوسرے پر؛ تاہم محض زور دینے کے اس فرق سے باہم سخت منفرد پیدا ہو جاتا ہے۔

تجربیت پسندانہ اور عقلیت پسندانہ، مزاج کی اسی تفریق سے اس تقابل کی تعبیر میں بہت غیر معمولی سہولت پیدا ہوگی جو عالم کے متعلق لوگوں کے نقطہائے نظر میں پایا جاتا ہے؛ کیونکہ ان اصطلاحوں سے یہ تقابل سادہ اور نمایاں ہو جائے گا۔

10

لیکن ان الفاظ کے تقابل سے خود ان اشخاص کا تقابل بہت کم نمایاں اور سادہ ہے جیسے لے یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہر طرح کے مجموعوں کا بننا، اور انکے اجزا کی ترتیب میں ہر طرح کے تغیر کا ہونا ممکن ہے۔ لہذا اب اگر میں ان دونوں ناموں پر انکے بعض ثانوی تو صیفی خصوصیات کا اضافہ کر کے اپنے مافی الضمیر کو پوری طرح واضح کرنا شروع کرتا ہوں تو اس سے پہلے اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ بات یاد رکھئے کہ میں نے اس معاملہ میں ایک حد تک محض اپنی رائے سے کام لیا ہے۔ فطرت جن مجموعوں کو ہمیشہ تو نہیں لیکن اکثر پیش کرتی رہتی ہے، انہیں سے چند کو میں نے منتخب کر لیا ہے؛ اور میرا یہ انتخاب صرف اس بنا پر ہے کہ ان مجموعوں کی بدولت مجھے اپنے آخری مقصد یعنی تاجحیت کے خصوصیات کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ تاہم یہ نقطہ نظر سے دیکھیے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکریت و حسیّت، عقلیت و تجربیت کے مرادف ہیں۔ انہیں سے فکریت کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت اسکے ساتھ زیادہ تر ایک ایسا میلان رکھتی ہے جو تصوراتی و رجائیتی ہوتا ہے، کائنات کے برعکس تجربیت میں عام طور پر مادیت پائی جاتی ہے اور اسکی رجائیت قطعاً مشروط اور مرتعش ہوتی ہے عقلیت ہمیشہ لوحدت پسند ہوتی ہے، وہ کلیات و تعیّسات سے ابتدا کرتی ہے اور وحدت اشیاء پر زور دیتی ہے۔ اسکے جواب میں تجربیت جزئیات سے ابتدا کرتی ہے اور کل کو اجزا کا مجموعہ قرار دیتی ہے؛ اسی لئے اسے کثرت پسندی کے

11

نام سے عار نہیں آتی عقلیت اپنے کو تجربیت کی نسبت زیادہ مذہبی سمجھتی ہے، لیکن اس دعویٰ کے متعلق بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے، اسلئے میں یہاں اسکے صرف تذکرہ پر اکتفا کرتا ہوں؛ البتہ اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ جب انفرادی حیثیت سے عقلیت میں جذبات کا وجود اور تجربیت میں ان جذبات سے عدم تاثر پر فخر پایا جاتا ہے تو اس وقت یہ (نسبتہ زیادہ مذہبی ہونیکا) دعویٰ حق بجانب ہوتا ہے۔ اس صورت میں عقلیت پسند عموماً، قدر، کو اور تجربیت پسند جبر، کو ترجیح دیتے ہیں (میں یہاں ان دونوں نقطوں کا استعمال ان ممنوں میں کر رہا ہوں جو بہت ہی عام ہیں)۔ اسکے علاوہ عقلیت پسند کے بیان میں حکم وادعا کا رنگ ہوتا ہے اور تجربیت پسند کے یہاں تشکیک اور بحث کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

اب میں مذکورہ بالا خصوصیات کو بالمقابل درج کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اگر انکی سرخیاں 'نرم دل' اور 'سخت دل' قرار دوں تو آپ یہ سمجھ جائیگے کہ ان سے دماغی ساخت کی کونسی قسمیں میری مراد ہیں۔

12

سخت دل

تجربیت پسند (پابند واقعات)
حسیت پسند
مادیت پسند
قنوطیت پسند
لامذہب
جبری
کثرت پسند
ارتیابی

نرم دل

عقلیت پسند (پابند اصول)
فکریت پسند
تصوریت پسند
رجائیت پسند
مذہبی
قدری
وحدت پسند
ادعائی

برائے مہربانی ابھی اس سوال کو ذرا ملتوی رکھئے کہ ان متقابل مخلوقہ مجموعوں میں سے ہر ایک کے اجزائیں باہم تطابق و توافقی پایا جاتا ہے یا نہیں، عنقریب ہی اسکے متعلق بہت کچھ عرض کرنا پڑے گا۔ یہاں پیش نظر مقصد کے لئے اس قدر جاں لینا کافی ہے کہ جس طرح کے نرم دل اور سخت دل لوگوں کایں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کا اس دنیا میں وجود ہے۔

آپ لوگوں میں سے شخص کو ان دونوں طرح کے آدمیوں میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی نمایاں مثال معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ انہیں سے ایک طرح کے آدمی دوسری طرح کے آدمی کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں۔ آپ کو یہ اندازہ ہوگا کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے متعلق کیسی بری رائے رکھتے ہیں۔ جب انفرادی حیثیت سے ان لوگوں کے مزاج اپنے اپنے رنگ میں شدید ہوتے ہیں تو انکی باہر سم مخاصمت ہر زمانہ کی فلسفیانہ فضا کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ سخت دل یہ سمجھتے ہیں کہ نرم دل مغلوب الحزبات اور سریع التاثر ہیں، بخلاف اسکے نرم دل یہ سمجھتے ہیں کہ سخت دل ناشائستہ، بے حس اور بہائم صفت ہیں۔ انہیں سے ایک کا دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے، وہ اس اثر کے مشابہ ہوتا ہے جو کرپل کرپل کے باشندوں کے ساتھ جو انہیں کے سیاحوں کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے سے حقیر سمجھتا ہے، لیکن ایک کی تحقیر میں دل لگی اور دوسرے کی تحقیر میں خوفناکی پائی جاتی ہے۔

جیسا میں ابھی اصرار کے ساتھ گزارش کر چکا ہوں ہم میں سے کوئی شخص فلسفہ میں نہ پوسٹن والوں کی طرح بالکل نرم قدم، ہے اور نہ کرپل کرپل کے باشندوں کی طرح بالکل سخت قدم۔ بلکہ اکثر ان کی آرزو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ مل جائیں، اگر واقعات اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں، اور اصول اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں۔ دنیا کو ایک طریقہ سے دیکھنے تو ہمیں یقیناً وحدت نظر آتی ہے دوسرے طریقہ سے دیکھنے تو یقیناً ہمیں کثرت نظر آتی ہے؛ اسلئے دنیا میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ بلاشبہ گوہر شے کی تعین وجوہاً ہو چکی ہے لیکن ہمارا ارادہ آزاد ہے؛ اسلئے قدرت آمیز جبریت حقیقی فلسفہ ہے۔ اجزا کی بُرائی میں شک نہیں لیکن کل بر نہیں ہو سکتا؛ اس لئے عملی قنوطیت کے ساتھ مابعد الطبعی رجائیت کو ملا دینا چاہیے؛ اسی طرح باقی مثالوں میں بھی۔ غرض عام فلسفی منش آدمی نہ کبھی اصولی ہوتا ہے نہ کبھی اپنے نظام کو خط مستقیم پر قائم رکھتا؛ بلکہ وہ مختلف فلسفوں کے ان مرغوب طبع حصوں کو اختیار کرتا رہتا ہے جو قباہت و فساد کی ترغیبات کے لحاظ سے اس کو اپنے لئے نوزوں معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے بعض آدمی فلسفہ میں محض ان عام فلسفی منش آدمیوں سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں۔ ہم کو ایک شوقیہ کھلاڑی کہا جاسکتا ہے اور ہم اپنے عقیدہ میں بہت زیادہ

تعارض اور تزلزل کی مصیبت میں مبتلا ہیں، اور جب تک ہم اہل چیروں کو لاتے رہیں گے اس وقت تک عہدہ ذہنی ضمیر محفوظ نہیں رکھ سکتے۔

اب اس سب سے پہلی بات کا ذکر کرتا ہوں جو یقیناً اہم ہے اور جسے میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ تجربیت کی طرف قطعی میلان رکھنے والوں کی تعداد جتنی آج کل ہے اتنی کبھی پہلے نہ تھی: گویا ہمارے بچے جب اس دنیا میں آتے ہیں تو علمی میلان اپنے ساتھ لے کر آتے ہیں، لیکن اس واقعات پسند می ہے ہماری مذہبیت بیکار نہیں ہوتی، خود ہی میں مذہبی رنگ موجود ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے ایک شخص کا یہ میلان طبیعت ہے اور اسکے ساتھ اسے فلسفہ کا شوق ہے، لیکن وہ عام آدمیوں کی طرح پچھیل، نظام کو پسند نہیں کرتا تو اسے ۱۹۰۶ء (تاریخ محاضرہ۔ م) میں اپنی کیا حالت نظر آئے گی؟ اسے واقعات جاہلیں، علم جائے، اور ان دونوں کے ساتھ مذہب چاہئے چونکہ وہ فلسفہ کا بذات خود موجد نہیں بلکہ شائق ہے اسلئے وہ ان پیشہ ور فلاسفہ سے رہنمائی کی توقع رکھے گا جو پہلے سے فلسفہ کے میدان میں موجود ہیں۔ آپ حضرات میں بہت سے لوگوں ملکہ شاید بیشتر کا شمار اسی طرح کے شائقین میں ہو گا۔

اب فرما دیجئے کہ جو فلسفے اچھی رفع ضرورت کے لئے واقعی پیش کئے جاتے ہیں، وہ کیسے ہیں؟ آپ کو نظر آتا ہو گا کہ اگر ایک فلسفہ میں تجربیت ہے تو کافی مذہبی رنگ نہیں، دوسرے میں اگر مذہبی رنگ ہے تو کافی تجربیت نہیں۔ اگر آپ اس طرف نظر اٹھا کے دیکھتے ہیں جہاں سب سے زیادہ واقعات پر غور کیا جاتا ہے تو آپ کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں سخت دلی کا دور دورہ ہے اور مذہب و علم کی جنگ زور و شور سے جاری ہے۔ یا تو سنگدل، ہیکل ہے جسکی وحدیت مادہ پرستانہ، جبکا خدا اشر (اتھیر) اور جبکا ہدف طرافت آپکا خدا ہے، یا پھر اسپنسز ہے جو عالم کی تاریخ پر صرف مادہ و حرکت کی از سر نو تقسیم کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور باہر سے نہایت ادب کے ساتھ مذہب کو سلام کرتا ہے: مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب رہنا چاہتا ہے تو رہے لیکن اندر کبھی صورت نہ دکھائے۔

گزشتہ ڈیڑھ سو برس تک یہ معلوم ہوتا رہا کہ علم کی ترقی کا مقصد مادی عالم کی توسیع اور انسانی اہمیت کی تخفیف و تحقیر ہے۔ اسکا جو نتیجہ نکلا اسے فطرت یا ایجابیت پسندانہ احساس کہا جاسکتا ہے اس احساس کی رو سے انسان کا کام فطرت کے لئے قانون بنانا نہیں بلکہ فطرت کی چیزوں کے فائدہ اٹھانا ہے فطرت سختی سے اپنی جگہ پر قائم رہے گی البتہ انسان کو

17

ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے وہ فطرت کا ساتھ دے سکے۔ یہ ایک حقیقت ہے جسے انسان کو قلمبند کر لینا چاہئے اور گویہ انسانیت کے درجہ سے گری ہوئی ہو لیکن اسکے آگے تسلیم خم کروینا چاہئے۔ یوں بہت اور وہ از خود پیدا ہونے والا جذبہ تو رخصت ہو گیا جو عجیب و غریب کارنامے دکھاتا تھا، اور ایک مادہ پرستانہ و افسردہ کن منظر سامنے رکھا، اب اعلیٰ خیالات عضوی اعمال کی بے جان اور محض ضمنی پیداوار معلوم ہونے لگے، بلند کی پست سے تشریح ہونے لگی، اور جو اعلیٰ و بلند، سب کچھ تھا، کچھ بھی نہیں رہا۔ غرض ایک ایسا مادہ پرستانہ عالم پیدا ہوا جس میں صرف سخت دل ہی اطمینان سے رہ سکتے ہیں۔

اب اگر آپ دوسری طرف اپنی تسلی کے لئے مذہبی حلقہ کے پاس جائیں اور نرم دل فلاسفہ سے مشورہ لیں تو آپ کو کیا معلوم ہوگا؟

اس زمانہ اور اس نسل کے انگریزی بولنے والوں میں جو مذہبی فلسفہ رائج ہے، اسکی بڑی قسمیں دو ہیں: ایک میں اجتہاد و پیش دستی اور دوسری میں دست کشی یا پسپائی جنگ آرائی کی شان زیادہ پائی جاتی ہے پہلی قسم سے مراد وہ مذہبی فلسفہ ہے جو مادرائی صورت پرست کہلاتا ہے۔ اس فلسفہ کے قائل وہ لوگ ہیں جو انگریزی ہیکلی مسلک کے قیام میں۔ گرین، کیرٹس، بوزانچے، روائس وغیرہ اسی فلسفہ کو مانتے ہیں۔ احتجاجیہ فرقہ کے ان مذہبی مشاہدین پر اس فلسفہ کا بہت اثر پڑا جو زیادہ مطالعہ کر نیا لیا تھا اس فلسفہ میں وحدت الوجود کا رنگ پایا جاتا ہے اور انکی وجہ سے اس الوہیتی عقیدہ کا رنگ تصنیف پھیکا پڑ گیا جو سلف سے احتجاجیہ فرقہ میں چلا آتا تھا۔

18

تاہم یہ عقیدہ باقی رہا، اسکا سلسلہ مراعات کی چند منزلیں طے کرنے کے بعد براہ راست اس ادعائی بدیہیتی الوہیت سے مل جاتا ہے جسکا اب بھی کاتولیکی فرقہ کی تعلیم گاہوں میں سختی کے ساتھ درس دیا جاتا ہے۔ یہی عرصہ تک ہمارے یہاں اسکاچی مسلک کا فلسفہ کہلاتا رہا، پسپائی یا جنگ آرائی کی شان رکھنے والے فلسفہ سے میری یہی مراد ہے۔ یہ فلسفہ مکتوبیس ماریٹن، پروفیسر باؤنی، پروفیسر لائڈ وغیرہ سے ملتا ہے۔ ان کے ایک طرف قسطنطین ہیکل وغیرہ مطلق، کے قائلین ہیں اور دوسری طرف حکیمانہ ارتقائیہ ولاوریہ۔ ان دونوں کی دست درازانہ کشمکش کے مزاج میں گویا یہ پسے جا رہے ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے اور آپ بھی اسی کو پسند کریں گے کہ یہ فلسفہ اپنے مزاج کے لحاظ سے اجتہادیت پسند نہیں بلکہ انتخابیت پسند ہے۔ یہ مختلف مصاحف و نکتا

نتیجہ ہے یہ سب سے زیادہ اسکا متلاشی ہے جس سے مابہ التمزاع امور کے تصنیف تک کام چلتا رہے۔
یہ نظریہ ارتقاء کے واقعات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور دماغی عضو یا ست کو بھی تسلیم،
لیکن ان دونوں سے جوش و سرگرمی کے ساتھ کام نہیں لیتا۔ ہمیں فائنڈیشن اور مشدستانہ
انداز کی کمی ہے اسلئے یہ لازماً بدبہ سے بھی محروم ہے۔ اس کے برعکس مطلقیت کو یہ دبذ
ایک حد تک حاصل ہے کیونکہ اسکا انداز نسبتہ ابہادیت پسندانہ ہے۔

اگر آپ نرم دلی کے مسلک پر چلیں گے تو آپ کو بھی دو نظاموں میں سے ایک کا انتخاب

19 کرنا پڑے گا۔ اب اگر آپ واقعات کے دلدادہ ہوئے جیسا میں آپ کو سمجھتا ہوں
تو آپ کو یہ محسوس ہوگا کہ عقلیت یا ذہنیت پسندی کا ایک اثر دبا بیٹھا ہے جسکی دُور
ان تمام چیزوں پر پھیلی ہوئی ہے جو لائن کی دوسری طرف واقع ہیں۔ آپ اس
مادیت کے پیچ جائیں گے جو تجربیت کے ساتھ رستی ہے، لیکن آپ کو اسکا معاوضہ
دینا پڑے گا اور وہ معاوضہ یہ ہوگا کہ آپ کے ہاتھ سے زندگی کے مادی حصوں کا
سرشتہ نکل جائے گا جن فلاسفہ میں مطلقیت زیادہ ہے وہ تجربہ کی اس بلند سطح پر
رہتے ہیں جہاں سے وہ نیچے آنے کی کوشش بھی نہیں کرتے۔ وہ ہمارے سامنے
ایک مطلق نفس یعنی ایسا نفس پیش کرتے ہیں جو ہمارے عالم کو اس طرح بناتا ہے،
کہ جس اس کا خیال کر لیتا ہے لیکن اس طرح کا نفس لاکھوں دوسرے عالموں کو بھی اس طرح
پیدا کر سکتا ہے۔ ہم اسے خیال سے ایسی ایک بات بھی نہیں معلوم کر سکتے جو فی الواقع
موجود ہو، چاہے اس دنیا میں حقیقت کچھ ہو لیکن یہ ہر حالت میں منطبق ہو سکتا ہے۔ الوہیتی
خدا بھی اسی طرح کا ایک عظیم اصول ہے، اگر آپ اس خدا کی سیرت کے متعلق کچھ
معلوم کرنا چاہتے ہیں تو آپ کو اسکی پیدا کی ہوئی دنیا کو دیکھنا پڑے گا۔ وہ خدا ہے،
لیکن اس قسم کا خدا جو دنیا کو ایک دفعہ پیدا کر کے آپ الگ بیٹھ گیا ہے غرض الوہیتی
مضنی کا خدا بھی تجویز کی اسی بلندی پر رہتا ہے جس پر اطلاقوں کا مطلق رہتا ہے۔
20 البتہ مطلقیت میں ذرا زور و شور معلوم ہوتا ہے اور الوہیت میں بد مذہبی کے معنی،
لیکن دور دست اور خالی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ آپ کو ایسے فلسفہ کی ضرورت
ہے جس میں دونوں باتیں جمع ہوں! ہمیں واقعات کے ساتھ حکیمانہ وفاداری ان کے
پیش نظر رکھنے کی خواہش، مختصر یہ کہ توافق و تطابق کی قابلیت بھی ہو، اور ساتھ ہی انسانی

قیمتوں پر اعتماد اور اس کا نتیجہ یعنی طبع زادی بھی ہو خواہ اسکی نوعیت مذہبی ہو یا رومانی۔ یہی وہ مشکل ہے جو اس وقت آپکو درپیش ہے آپ کا جو مطلوب ہے اسکے دونوں حصے یاں نظر طور پر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں۔ آپ کو یا اعتباریت ملتی ہے جس انسانیت اور مذہبیت غائب ہے یا عقلیت پسندانہ فلسفہ ملتا ہے جسے گو مذہبی کہا جاسکتا ہے لیکن اسکو مادی واقعات اور رنج و راحت سے کوئی خاص مس نہیں ہوتا۔

21

مجھے یہ وثوق سے معلوم نہیں کہ آپ حضرات میں سے کتنے آدمی فلسفہ سے اسقدر قریب رہتے ہیں کہ وہ میرے اس آخری الزام کے مفہوم کو پوری طرح سمجھ سکیں، اسلئے میں عقلیت پسندانہ نظاموں کی اس عدم واقفیت پر ذرا تفصیل سے بحث کرونگا جس سے واقعات کے سنجیدہ مزاج معتقدین کو وحشت پیدا ہو سکتی ہے۔

اگر میں نے ایک تحقیقاتی مضمون کے ابتدائی دو صفحے رکھ لئے ہوتے جو سال دو سال پہلے مجھے ایک طالب علم نے دیا تھا تو اچھا ہوتا۔ ان دونوں صفحوں سے میرے نقطہ نظر کی اس وضاحت سے تشریح ہوتی تھی کہ مجھے اسوقت انکے نہ ہونے کا افسوس ہے۔ یہ طالب علم نو عمر اور کسی مغربی کلیہ کا طالب فانی تھا۔ اس نے اپنے مضمون کی ابتدا اس بیان سے اگلی تھی کہ میں ہمیشہ سمجھا کرتا تھا کہ انسان جب فلسفہ کے درجہ میں داخل ہوتا ہے تو وہ ایک ایسے عالم سے تعلقات شروع کرتا ہے جو اس عالم سے بالکل جدا ہے، جسے وہ شرک پر چھوڑ آیا ہے۔ ان دونوں عالموں میں اسقدر کم تعلق فرض کیا جاتا ہے کہ نفس کے لئے ان دونوں کا ایک ساتھ تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ شرک کی دنیا مادی و شخصی تحریکات کی دنیا ہے، ہمیں اتنی کثرت ہے کہ تخیل بھی نہیں کیا جاسکتا۔ وہ بیچیدہ، پر اگندہ، تکلیف دہ اور پریشان کن ہے، لیکن جس دنیا سے فلسفہ کا اُستاد روشناس کراتا ہے وہ صاف ستھرے اور اعلیٰ درجہ کی ہے۔ یہ ان تناقضات سے پاک ہے جو واقعی زندگی میں نظر آتے ہیں، اسکا طرز تعمیر بہت ہی اچھا ہے، اسکا خاکہ عقل کے اصول نے ڈالا ہے، اسکے مختلف حصوں کو منطقی ضرورتوں نے بلایا ہے، ہمیں سب سے زیادہ پاکیزگی اور شان نظر آتی ہے، یہ گویا سنگ مرمر کا ایک مندر ہے جو کسی بلند پہاڑی پر حکم رہا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اس واقعی دنیا کی تعبیر و توجیہ کی بہ نسبت ایک مستقل شے ہے جسکا اس دنیا پر اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ ایک نفس و مقدس عمارت ہے جو اس لئے

22

تعمیر ہوئی ہے تاکہ عقلیت پسند و اہمہ خالص واقعات کی ناقابل برداشت پر گہندگی و وحشت سے بھاگ کر یہاں پناہ لے۔ یہ ہمارے مادی عالم کی تشریح نہیں بلکہ اس سے باہر کا جدا گانہ شے، انہی قائم مقام اسکا علاج یا اس سے مفکر کا ذریعہ ہے۔

اسکا مزاج (اگر میں یہ لفظ یہاں استعمال کر سکوں) واقعی ہستی کے مزاج سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارے ذہنیت پسند فلسفوں کی خصوصیت شائستگی ہے، ہمارا نفس ایسی چیزوں پر غور و خوض کرنا چاہتا ہے جو شستہ و شایستہ ہوں نفس کی اس قوی خواہش کی تشفی یہ فلسفے خوب کرتے ہیں، لیکن میں آپ سے پوری سنجیدگی کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ اس مادی واقعات کی عظیم الشان دنیا کو دیکھئے، اسکی قہیب پراگندگیوں، لوجھیوں اور اسکی شرم رانیوں پر ایک نظر ڈالئے، اسکی وحشت خیزیوں کا خیال کیجئے اور پھر فرمائیے کہ آیا شائستگی ہی وہ لفظ ہے جو اس منظر کو دیکھ کے بے ساختہ آپکی زبان پر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ دنیا میں شائستگی بھی ایک پسینے لیکن جس فلسفہ میں خالی شائستگی ہوگی اس سے اختیاریت پسند مزاج والوں کی تشفی نہ ہو سکے گی، ایسا فلسفہ تکلف و تصنع کی ایک یادگار ہوگا۔ اسی لئے ارباب علم (سائنس) مابعد الطبیعیات کو ایک وہمی شے اور گوشہ نشینی کا نتیجہ خیال کر کے اس سے اعراض کرتے ہیں، اور ارباب عمل فلسفہ کی گرد اپنے مانوں سے جھاڑ کر وحشی دنیا ہی میں انہماک کو ترجیح دیتے ہیں بلاشبہ جو تشفی عقلیت پسند فتن کو کسی خالص لیکن غیر واقعی نظام سے حاصل ہوگی وہ ایک حد تک ضرور خوفناک ہوگی۔

لائبنز کو عقلیت پسند تھا لیکن اسے اور اکثر عقلیت پسندوں کی نسبت واقعات سے کہیں زیادہ دلچسپی تھی۔ تاہم اگر آپ سطحیت کو محسوس دیکھنا چاہتے ہوں تو اسکی "تھیوڈوسی" نامی دلکش تصنیف کو دیکھ لیجئے جہیں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خدا انسان کے ساتھ جو کرتا ہے، بجا کرتا ہے اور جس دنیا میں ہم رہتے ہیں یہی ممکن بہترین دنیا ہے۔ اس رجائی فلسفہ کی دشواریوں کے سلسلہ میں لائبنز کو دوزخ والوں کی تعداد پر غور کرنا پڑتا ہے، کیونکہ وہ علمائے و مہات کا ہم خیال ہے کہ انسانوں میں دوزخیوں کی تعداد و حقیقتوں سے کہیں زیادہ ہے، پھر بھی وہی استدلال کرتا ہے کہ :-

"اگر ہم مدینہ اللہ کی حقیقی وسعت کو پیش نظر رکھیں تو اس کے مقابلہ میں یہ بُرائی ہیچ معلوم ہو و سیلیوس سکندوس کیوریونے ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام آسمانی بادشاہ

کی وسعت، تنہا یہ کتاب حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے۔ مصنف اپنی کوشش کے باوجود
 آسانی بادشاہت کی وسعت کا اندازہ نہ کر سکا؛ قدما کے خیالات خدائی کارناموں کے متعلق نہایت
 حقیر تھے۔ ان کا خیال تھا کہ آبادی صرف زمین پر ہے حتیٰ کہ زمین کے دوسرے
 رخ کی آبادی کا خیال تک نہیں متحیر کرتا تھا۔ وہ یہ سمجھا کرتے تھے کہ زمین کے علاوہ دنیا کے باقی
 حصے صرف کچھ چلتے ہوئے افلاک اور بلوریں کر رہے ہیں۔ مگر آج ہم کائنات کی جہن حدود کو قبول یا
 رد کرتے ہیں انہی خواہ کوئی مقدار ہو، لیکن یہی امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کائنات میں
 ہمارے کرے کے برابر یا اس سے بڑے ہمارے موجود ہیں جنہیں ہمارے ہی کرے کی طرح
 ذلیل آبادی ہو سکتی ہے؛ گو اس آبادی کا انسان ہونا ضروری نہیں۔ نظام شمسی کے چھ بڑے
 ستاروں میں سے ہماری زمین صرف ایک سیارہ ہے، تمام ثوابت آفتاب ہیں، ہماری
 زمین چونکہ ستاروں میں سے صرف ایک سیارہ ہے اس لئے ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ مرنی
 اشیاء میں اسکی کیا حیثیت ہوگی لیکن ہے کہ ان دیگر آفتابوں میں صرف سرور و خوش نصیب
 مخلوق آباد ہو، اسلئے دوزخ والوں کی تعداد کو بہت زیادہ فرض کرنے پر ہم مجبور نہیں؛ کیونکہ
 بُرائی سے اچھائی کو جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اسکے لئے صرف چند مثالیں یا چند نمونے کافی
 ہیں؛ اسکے علاوہ چونکہ یہ فرض کرنیکی کوئی وجہ موجود نہیں کہ ہر جگہ ستارے ہی ستارے پائے جاتے
 ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ان ستاروں کے ماسوا بہت سی جگہ ہواور یہ جگہ جو اس پورے حصہ کو
 محیط ہو سرت و کامرانی سے سمور ہو۔ . . . اس صورت میں ہماری زمین اور اس کے
 باشندوں کی کیا بابت ہوگی؟ کیا یہ گھٹ کر ایک نقطہ کے برابر نہ رہی اسیکی؟ کیونکہ ثوابت
 اور زمین میں جو مسافت ہے اسکے لحاظ سے زمین کی حیثیت ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔
 یوں چونکہ عالم کا وہ حصہ جو ہم کو معلوم ہے اس حصہ کے مقابلہ میں تقریباً سچ ہو جاتا ہے جو اگرچہ
 ہم کو معلوم نہیں لیکن ہم تسلیم کرنا پڑتا ہے؛ اور تمام بُرائیاں جو اس میں یا ناچیز حصہ میں پائی جاتی
 ہیں کیا انکے متعلق یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جاسکتا ہے کہ یہ ان اچھائیوں کے مقابلہ میں تقریباً سچ ہو گئی جو ہمارے عالم
 میں موجود ہیں۔

دوسری جگہ کہتا ہے، کہ:-

”انصاف کی ایک قسم وہ ہے جسکے پیش نظر مجرم کی اصلاح ہوتی ہے نہ دوسروں کی
 سبق آموزی نہ کسی نقصان کی تلافی۔ بلکہ اسکی بنیاد خالص موزونیت پر ہوتی ہے اور اسے بڑے

افعال کے کفارہ سے ایک طرح کی نشانی حاصل ہوتی ہے۔ ہائیں اور سوئیوں کو اس تفسیری انصاف پر اعتراض تھا جو واقعی انتقام پسندانہ انصاف ہے، اور جسے خدا نے اکثر مواقع پر صرف اپنے لئے محفوظ رکھا ہے۔ اس کی بنیاد ہمیشہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اس سے صرف مظلوم نہیں بلکہ ہر عقلمند دیکھنے والے کو بھی اسی طرح تشفی حاصل ہوتی جس طرح اچھے گانے کے سننے یا نفیس عمارت کے دیکھنے سے کسی سلیم الطبع کو حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے گو دوزخ کا عذاب کسی کو مصیبت سے باز اور جنت کا ثواب کسی کو نیکی پر ثابت قدم رکھنے کیلئے نہ ہوتا ہم اس کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دوزخ والے تو مسلسل معاصی کی وجہ سے نئے نئے عذابوں کے مستوجب بنتے رہتے ہیں اور جنت والے نیکی میں ترقی کی وجہ سے نئے نئے ثواب حاصل کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں واقعات کی بنیاد اصول موزونیت پر ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں، خدا نے کمال کے لحاظ سے تمام چیزوں میں توازن پیدا کیا ہے۔

27

اس موقع پر حقیقت پر لائننگز کی کمزور گرفت اس قدر زین ہے کہ مجھے کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ دوزخ والوں کے تجربات کی حقیقی تصویر اسکے حاشیہ خیال میں بھی قطعاً نہیں آئی، نہ اسے یہ خیال آیا کہ ان گمراہ روحوں کی تعداد جن کو خدا بدموزونیت کے دہان آرزو کا لقمہ بناتا ہے، جس قدر کم ہوگی اس قدر جنت والوں کے عیش و آرام کی بنیاد غیر منصفانہ ہوگی۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ سر و صہرانہ انشا پر داری کی ایک شق ہے جسکی سرودی میں دوزخ کی آگ سے بھی گرمی نہ پیدا ہو سکی۔

آپ مجھ سے یہ نہ کہئے گا کہ تمہیں عقلیت پسند فلسفہ کی سطحیت کا پر وہ فاش کرنے کے لئے ایک ایسے زمانہ کو لینا پڑا جو خود سطحی تھا گو جبہ دوستار سے آراستہ تھا۔ دلداد گان واقعات کو اس زمانہ کے عقلیت پسندوں کی رجائیت بھی اتنی ہی سطحی معلوم ہوتی ہے۔ واقعی عالم ایک ایسی شے ہے جس میں بڑی گنجائش ہے، لیکن عقلیت پسندی نظامات بناتی ہے اور نظام کی حد بندیوں میں اتنی گنجائش کہاں۔ عملی زندگی میں کمال بہت دور ہوتا ہے گو اسکے حصول کی کوشش جاری رہتی ہے، لیکن عقلیت کے نزدیک یہ صرف محدود اور اضافی کا مغالطہ ہے، اور نہ اشیاء کی قطعی بنیاد تو وہ کمال ہی ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

28

اگر آپ موجودہ مذہبی فلسفہ کی سطحی دبا دہوائی رجائیت سے بناوٹ کا عمدہ نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ آپ کو مار سین اول۔ سوفٹ کے یہاں مل سکتا ہے۔ سوفٹ ایک دلیر

انقلابی مصنف ہیں، وہ اگرچہ اس وصف میں مجھ کے سیتقدراگے ہیں لیکن مجھے اقرار ہے کہ انکی موجودہ تصویریتی رجائیت سے بنیاری کے ساتھ مجھے اور غالباً میری طرح آپ حضرات میں سے بھی بعض کو دلی ہمدردی ہوگی۔ وہ (خودکشی اور فنا کشی سے موت وغیرہ کے متعلق) اخبارات کے شہری نامہ نگاروں کی اطلاعات کے ایک ایسے سلسلہ اقتبالات سے انسانی انقیاد کے متعلق اپنے رسالہ کی ابتدا کرتے ہیں جسے وہ ہمارے اس تمدن عہد حکومت کے نمونہ کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

”نوکریوں یا کام کی لا حاصل امیڈ میں شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک برف میں مارے مارے پھر نے اور کرایہ نہ ادا ہونگی وجہ سے اپنی ایک بھوکی بیوی اور چھ بھوکے بچوں کے شہر کے مشرقی حصہ کے مکانات سے اخراج کا حکم پانے کے بعد آج ایک محرز جان کارگور ان تمام نے تیزاب پی کے اپنی جان دیدی تین ہفتے ہوئے کارگور کی ملازمت بیماری کیونہ سے جاتی رہی تھی۔ جو قلیل رقم اس نے پس انداز کی تھی وہ علالت کے زمانہ میں صرف ہو گئی، کل اسے شہر کے برف صاف کرنے والے مزدوروں کے ساتھ کام مل گیا تھا لیکن نقاہت کی وجہ سے ایک گھنٹہ کے تجربہ کے بعد اسے یہ کام چھوڑ دینا پڑا۔ وہ آتھانی مایوسی کی حالت میں گھر واپس آیا تو اس نے یہ دیکھا کہ بیوی اور بچے بھوکے ہیں اور اخراج کا حکم دروازہ پر چسپاں ہے۔ دوسرے دن صبح کو اس نے تیزاب لی لیا۔ آگے پھر لکھا ہے کہ ”اس طرح کے واقعات کی اتنی اطلاعاتیں میرے سامنے رکھی ہوئی ہیں کہ ان سے ایک پورا دفتر باسانی مرتب ہو سکتا ہے۔ ان چند واقعات کو میں نے تشریح عالم کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ ایک مضمون نگار نے حال ہی میں ایک انگریزی رسالہ میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا ہم کو علم ہے [پروفیسر ڈالٹن کہتے ہیں کہ دنیاوی نظام میں برائی کا وجود ہی ابدی نظام کی شرط کمال ہے] ایف۔ ایچ براڈلی کہتے ہیں کہ مطلق کے ہر شے و تنوع سے اسکی باہمی ہی ظاہر ہوتی ہے اور

Human submission

۱۵

ج ۲، صفحہ ۳۸۵

The World and the Individual

۱۶

صفحہ ۲۰۴

Appearance and Reality

۱۷

اسی کا نام فلسفہ ہے۔ پروفیسر رولس، پروفیسر براڈلی وغیرہ کے سوا وہ و آسودہ اہل فکر کا جم غفیر یہ چاہتا ہے کہ حقیقت بے نقاب ہو جائے اور شر و اہم تاویل و توجیہ کے ختم ہو جائے۔ یہ صرف ان ہستیوں کی حالت ہے جنکے پاس عالم کے ترقی یافتہ شعور کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے جس شے کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہی حقیقت ہے۔ یہ ان لوگوں کا ذاتی تجربہ ہے جو ہمارے جاننے والوں کے حلقہ میں تجربہ رکھنے کے سب سے زیادہ اہل ہیں جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع کیا ہے۔ اب دیکھو کہ انکے تجربہ کے متعلق، انکے براہ راست اور شخصی احساس کے مقابلہ میں (دوسروں کے غور و فکر کا کیا نتیجہ ہے؟) فلاسفہ محض خیالی باتیں بناتے ہیں، صداقت کا علم صرف ان لوگوں کو ہوتا ہے جو عام زندگی اور احصائات سے گذرتے ہیں۔ نوع انسان کا ذہن (فلاسفہ اور جاگیرداروں کا نہیں) ملکہ خاموشی کے ساتھ غور اور احساس کر نیوالے انسانوں کی عظیم الشان جماعت کا ذہن، انہی خیال کی طرف آرہا ہے جس طرح اس جماعت نے علم و مذہب کے کلید برداروں کو اپنے متعلق ایک فیصلہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی اسی طرح وہ اب خود عالم کے متعلق فیصلہ کر رہی ہے۔ (ایک دوسرے نقل کردہ واقعہ میں) کلیو لینڈ کے کارکن کا اپنی اور اپنے بچوں کی خود جان لینا اس جدید دنیا اور اس کائنات کا ایک نہایت عظیم بنیادی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کو خدا، تائجیت اور ہستی پر کتابیں لکھ لکھ کر ہلکا یا ختم کر دینا غیر ممکن ہے۔ لاکھوں برس کے موقع اور دو ہزار برس کی عیسائیت کے باوجود یہ واقعہ اس دنیاوی زندگی کا ایک بسیط اور ناقابل تحلیل عنصر ہے۔ جہانی دنیا میں جس طرح سالمات یا ماتحت سالمات ناقابل فنا ہیں، اسی طرح نفسی دنیا میں یہ واقعہ ناقابل فنا ہے۔ یہ واقعہ جس امر کو نوع انسان کے سامنے بیاننگ دل ظاہر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جس فلسفہ کو اس طرح کے واقعات میں شعوری تجربہ کا اصلی باعث نظر نہیں آتا وہ فلسفہ جھوٹا ہے؛ ان واقعات سے مذہب کا بطلان اہل طور پر ثابت ہوتا ہے۔ انسان مذہب کو نوع انسان کا وقت

31

۱۔ نہیں معلوم صاحب کو کلیو لینڈ کے کسی ضرور کے اس واقعہ میں ان بے شمار کٹروں تنگیوں سے زیادہ کیا اہمیت و عظمت نظر آئی جو روزانہ چراغ میں جل جل کر خاندان کے خاندان خود اپنی جان دیتے رہتے ہیں!! شاید صاحب کی برادری میں ہونے کی وجہ سے انسان اس کائنات میں کوئی خاص اہم و عظیم جگہ رکھتا ہے

ضائع کرنے کے لئے دو لاکھ یا دو ہزار برس کی اور مہلت نہیں دے سکتا۔ اس کا وقت ہو گیا، اس کی آزمائش کا زمانہ ختم ہو گیا، اس کے گزشتہ کارنامے اس کا خاتمہ کر رہے ہیں؛ نوع انسان سا قضا اعتبار نظامات کی آزمائش کے لئے ازل سے لیکے اب تک کی مدت نہیں دے سکتی۔ یہ ہے ایک اعتباریت پسند ذہن کا رد عمل ایک عقلیت پسندانہ فرد عمل کے متعلق، جو شکر یہ کے ساتھ قطعی انکار کے مرادف ہے۔ سوفٹ صاحب کا قول ہے کہ مذہب کی مثال ایک فیند میں ملنے والے کی ہے، جسے تمام واقعی چیزیں صفحہ چٹ نظر آتی ہیں۔ یہی دگو اتنی سختی کے ساتھ نہیں، اس شخص کا فیصلہ ہوتا ہے جو فلسفہ کے متعلق سنجیدگی کے ساتھ شوقیہ تحقیقات کے خیال سے فلسفہ کے استاد کے پاس آتا ہے اعتباریت پسند مصنف اسے باور دیتے ہیں، عقلیت پسند اسے ایک ایسی شے دیتے ہیں جو فی الجملہ مذہبی ہوتی ہے؛ لیکن اس مذہبی شے کے لئے حقیقی واقعات سادہ صفحہ ہوتے ہیں۔ یوں اس کو ہم فلسفہ کے متعلق بھی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خواہ ہم نرم ہوں یا سخت، سب کے ہاں کسے نظر آتی ہے۔ لیکن ہم اس سے کوئی شخص اس کے فیصلے کو نظر حقارت سے نہیں دیکھ سکتا؛ کیونکہ بہر حال اس کا ذہن کمال ذہن کا نمونہ ہے کہ اسی کے مطالبات کا مجموعہ سب سے زیادہ ہے؛ اسی کی تنقید اور عدم تشفی بالآخر خطرناک ہے۔

بس خود میرے مجوزہ حل کی ہیں سے ابتدا ہوتی ہے میں نافرمانیت کے عجیب الاسم نظام کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں جو دونوں طرح کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ عقلیت کی طرح مذہبی ہو سکتا ہے اور اعتباریت کی طرح واقعات کے ساتھ گہرے سے گہرے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ میں جب آپ حضرات سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ لیکن اس کا اہم غلیم ہونا بجز مذہب کے اور کس چیز سے ثابت ہوتا ہے!! ذی حق، اگر مذہب کا اٹل ثبوت ہی صاحب کے فہم میں داخل بطلان ہے تو پہلے 'ذی حق' کی طرح کو دیکھیں، مکھی پھروں کی روزانہ خودکشی و ہلاکت پر ماتم کا حق اور فرامیٹس پھر کلیو لینڈ کے خاندان کا مقدمہ پیش منبرائیں۔

۱۷۔ پھر اب کس کی آزمائش ہوگی؟ 'مذہب' کی اس عقل و دانش کی جس سے وہ سو برس کے اندر ہی دنیا اتنی چیخ اٹھی ہے جتنی مذہب سے دو لاکھ اور دو ہزار برس میں نہ جیتی تھی۔

رخصت ہوں گا تو اس وقت نافریت کے متعلق آپکی بھی اتنی ہی اچھی رائے ہوگی جتنی میری ہے۔ لیکن چونکہ میرا وقت اب ختم ہوا چاہتا ہے اس لئے میں نافریت کو بحیثیت مجموعی آج پیش نہ کروں گا بلکہ اس مسئلہ کے لئے اگلی مرتبہ رکھوں گا اور بالفعل اپنے سابق مسودات کے متعلق کچھ گزارش کرنے کو ترجیح دوں گا۔

اگر آپ حضرات میں سے کوئی صاحب پیشہ و فلسفی ہیں اور بعض کے متعلق مجھے معلوم ہے کہ وہ ہیں تو انہوں نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ میری آج کی گفتگو ناقابل معافی بلکہ ناقابل قیاس حد تک بھونڈی تھی۔ 'زم دل' اور 'صحت دل' کی تفریق کیسی وحشیانہ ہے! اس کے علاوہ جبکہ فلسفہ نازک ذہن آزمائیوں، دقیقہ سمجیوں اور احتیاطوں سے لبریز ہے، جبکہ اس کے حدود و دائرہ ہر طرح کے مجموعے اور ہر قسم کا تنوع موجود ہے تو اسکی پوری قلم و گو محض دو مخالف مزاجوں کی بیقاعدہ جنگ کے میدان کی حیثیت سے پیش کرنا کیسا بھونڈا مذاق اور اعلیٰ سے اعلیٰ شے کی کیسی ادنیٰ سے ادنیٰ تعبیر ہے۔ یہ نقطہ نظر بھی بچوں کے نقطہ نظر کی طرح محض خارجی ہے۔ عقلیت پسند نظاموں کی مجردیت کو جرم قرار دینا اور خود ان نظاموں کو اس لئے برا کہنا کہ وہ عالم واقعات کی تطویلات کے بجائے نفس انسانی کے لئے پناہ کا کام دیتے ہیں کیسا لغو ہے، اگر فلسفہ میں مذہب کا رنگ ہونا ضروری ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ سطح حقیقت کی ناہمواری سے بھاگنے والے نفس کے لئے پناہ ثابت نہ ہو؟ اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے کہ وہ ہمارے نفس کو حیوانی حواس کی پستی سے نکال کے ایک بلند تر منزل تک پہنچا دے جسکی تشکیل حقیقت کے مقابل ان تصوری اصول سے ہوتی ہو جن کی انسانی ذہن تجربی کرتا ہو؟ اصول اور تجاویز کے لئے یہ ممکن ہی کیسے ہے کہ وہ مجرہ خاکوں کے سوا کچھ اور ہوں؟ کیا کولون کا بڑا کلیسا عمارت کے کاغذی خاکہ کے بنجر بن گیا تھا؟ کیا شائستگی بذات خود ایک جرم ہے؟ کیا مادی شائستگی ہی ایک ایسی شے ہے جس کو حق کہا جاسکے۔

34

یقین فرمائیے مجھے آپکے اس الزام کی قوت کا پورا اندازہ ہے کہ میں نے جو تصویر کھینچی ہے وہ بہت ہی سادھی اور بھونڈی ہے لیکن تمام تجزیوں کی طرح یہ بھی کارآمد ثابت ہوگی۔ اگر فلاسفہ عالم کی زندگی پر تجزیہ نقطہ نظر سے بحث کر سکتے ہیں تو انہیں خود فلسفہ کی زندگی پر اس طرح کی بحث سے شکایت نہ ہونا چاہئے۔ مزاج اپنے مطالبہ یا اندکا

35

کی بنا پر فلسفہ کے انتخاب کا فیصلہ کرتا رہے اور کرتا رہے گا۔ نظامات کی جزئی تفصیلات پر بحث کی جا سکتی ہے اور جب انسان کسی نظام پر غور کرنے میں مصروف ہو تو کسی ایک درخت میں انہماک کی بدولت سارا جھل سکی نظر سے اوجھل ہو جاسکتا ہے لیکن جہاں یہ حلقہ نشانی ختم ہوئی کہ ذہن ہمیشہ اپنے بڑے کام یعنی اسکی تلخیص میں لگ جاتا ہے اور اسوقت یہ نظام دیکھنے والو کو ایک زندہ شے معلوم ہوتا ہے۔ اسکی انفرادیت کی سادگی لیکن عجیب اور اسطرح حافظہ پر تسلط ہو جاتی ہے بطرح کسی دوست یا دشمن کا تئیب مرنے کے بعد۔ صرف حالت و زمان ہی نہیں لکھ سکتا کہ جو اس کتاب کو ہاتھ لگائے گا وہ ایک انسان کو ہاتھ لگائے گا بلکہ تمام اکابر فلسفہ کی تصنیفات اسی طرح کے انسان ہیں۔ اگر ہمیں ان تصنیفات میں شخصیت کا ایسا رنگ نظر آتا ہے جو اسکا اصلی مادہ امتیاز لیکن ناقابل بیان ہے تو ہمارا یہ احساس ہماری تعلیم فلسفہ کی تکمیل کا بہترین ثمرہ ہے۔ فلسفیانہ نظام کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کے بنائے ہوئے اس عظیم الشان عالم کی تصویر ہے لیکن دراصل اس سے منکشف یہ ہوتا ہے (اور اف کہی وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتا ہے) کہ بعض انبائے جنس کے یہاں شخصیت کا رنگ کتنا شوخ ہے کسی نظام کو اس نظر سے دیکھئے (اور جب دماغ میں تجربہ کی بدولت تنقید کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے تو انسان ہر نظام کو اس نظر سے دیکھ سکتا ہے) تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بس ہیں انسانی ذہن کے اس رد عمل سے واسطہ ہے جسکا نام پسندیدگی مانا پسندیدگی ہے۔ کسی طالب عنایت امیدوار کے رد قبول کی طرح فلسفیانہ نظام کے رد قبول کے متعلق بھی ہمارا فیصلہ قطعی ہوتا ہے اور یہ فیصلہ تعریفی یا ہجو یا غلطی کے پیرایہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہیں عالم کی جو مجموعی حیثیت نظر آتی ہے اس میں نظر فلسفہ سے اسکا مقابلہ کرتے ہیں اور بس ایک لفظ میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔

ایسے ہی موقع پر انسان بے ساختہ کہنے لگتا ہے یہ تیرہ و تار ایجاد مند ہ یہ خشک اور جھڑپی ہوئی خیال آرائی یہ عقد و تلخ تصنع یہ مدرسہ کی بوسیدہ پیداوار یہ مرض کا خواب پریشاں دفان کرو! ان سب کو دفان کرو! نا ممکن! نا ممکن!۔

جب ہم کسی فلسفی کے نظام کی جزئیات پر غور کرتے ہیں تو خود اس فلسفی کا ہمارے دل پر ایک آخری اثر پڑتا ہے اور اسی اثر پر اسکی متعلق ہمارا رد عمل مبنی ہوتا ہے۔ فلسفہ میں مہارت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کوئی ماہر تلخیص رد عمل سے جو نام یا لقب

دیکر ایسی سچیدہ اشیاء کی نوعیت کا تصفیہ کرتا ہے، وہ کہانتک ٹھیک ہے لیکن اس طرح کے لقب یا تبصرے کے لئے کسی بڑی مہارت کی ضرورت نہیں، خاص اپنے فلسفہ کو شاید ہی کوئی شخص ٹھیک ٹھیک صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کر سکا ہو۔ ہر شخص کو اپنی جگہ پر عالم کی ایک خاص مجموعی حیثیت کا احساس ہوتا ہے لیکن جن نظاموں کو وہ جانتا ہے، انہیں اسے ایک بھی اس پر ٹھیک ٹھیک مطابق نہیں اترتا، کسی میں اسکی پوری دنیا نظر نہیں آتی۔ ایک میں ظاہر ہی آرائش بہت زیادہ ہے، دوسرے میں اظہار علمیت بہت زیادہ ہے، تیسرے میں رطب و یابس بہت زیادہ، چوتھا فاسد بہت زیادہ، پانچویں میں تکلف و تصنع بہت زیادہ وغیرہ وغیرہ۔ غرض وہ اور ہم سب اتنا بے تامل جانتے ہیں کہ اس طرح کے فلسفے ساہول سے باہر دائرہ تطابق سے خارج اور نشانہ سے دور ہیں۔ انہیں کائنات کے متعلق گفتگو سے کوئی واسطہ نہیں۔ میرے سامعین میں بہت سے حضرات جب افلاطون، لاکٹ، اسپینوزا، ازل، کیرڈ اور ہگگل کے نام سنتے ہونگے (میں نے قریب کے ناموں کو قصداً نظر انداز کر دیا ہے) تو انہیں بس اتنا یاد آجاتا ہوگا کہ ان لوگوں نے اپنے اپنے محبوبہ انداز میں عالم کے سمجھنے کی کوشش کی مگر دوران کار۔ اگر عالم کے متعلق اس طرح خیالات واقف صحیح ہوں، تو یہ بدانتہا ایک مہمیت ہوگی۔

38

آپ کے اس طرح کے احساسات کا پیش نظر کہنا ہم فلاسفہ کے لئے ضروری ہے۔ (میں پھر عرض کرتا ہوں کہ) ہمارے فلسفوں کا آخر میں انہی احساسات سے فیصلہ ہوگا۔ وہی طریقہ خیال بالآخر کامیاب ہوگا، جو انسانی ذہنوں کی معمولی روش کے تمام کمال موافق ہو۔

بس ایک لفظ اور!۔ اس بارے میں کہ فلسفے لازماً تجریدی خاک کے موتے ہیں۔ خاکوں کی مختلف قسمیں ہیں: ایک خاک کے عمارتوں کے دبیر ہوتے ہیں، اس طرح کے خاکے حجم دار چیزوں سے بنتے ہیں، دوسرے خاک کے عمارتوں کے سطح ہوتے ہیں، اس طرح کے خاکے سطر اور پرکار کی مدد سے کاغذ پر بنتے ہیں۔ عمارت پتھر اور چرنے سے بننے لگتی ہو جاتی ہے، لیکن خاک کے اسی طرح محض پوست و استخوان رہتے ہیں، تاہم ان سے عمارت کا اندازہ ہو جاتا ہے، بیشک خود خاک حقیر و ضعیف ہوتا ہے لیکن جس شے کا وہ خاک ہے اسکا حقیر و ضعیف ہونا ضروری نہیں۔ اعتباریت پسند معمولی عقلیت پسندانہ فلسفوں کو اسی حقارت کی بناء پر رد

39

اگر دیتا ہے۔ اس موقع پر ہر رٹ اپنسر کے فلسفیانہ نظام کی مثال ہوزوں ہوگی، اسکا مزاج
 اکتبی مملکت کی طرح خشک، اسکے خیالات کی لال انجینئرنگ، استدلال میں ادنیٰ غدرات
 کی ترجیح، تعلیم حتیٰ کہ میرکافی اصول کی تعلیم تک کی کمی، اور عام طور سے سارے بنیادی
 خیالات میں ابہام، اسکے پورے نظام میں گرفتگی، بایں ہمہ آدھا انگلستان اسے ویٹ منسٹر
 کی خانقاہ میں دفن کرنا چاہتا تھا۔

کیوں؟ عقلیت پسندوں کی نظر میں ان کمزوریوں کے باوجود لوگوں کی نظر
 میں انکی اتنی کیوں وقعت تھی؟ انکی کمزوریوں کو محسوس کرنے کے بعد بھی اتنے تعلیم یافتہ
 اور غالباً ہم آپ بھی کیوں اسکے لپیٹ منسٹر ہی میں دفن ہونے کو پسند کرتے ہیں؟

صرف اسلئے کہ ہمارے خیال میں فلسفہ کے نقطہ نظر سے اسکا دل ٹھیک جگہ پر تھا۔
 40 چاہے اسکے اصول سب کے سب پست و استخوان ہوں لیکن انکی کتابیں اپنے کو اسی دنیا
 کے قالب میں ڈھالنا چاہتی ہیں۔ اسکے ہر صفحہ سے واقعات کا شور مبلند ہو رہا ہے، واقعات
 کا سرسبز شدہ اسکے ہاتھ سے گھس نہیں چھوٹا وہ واقعات ہی پر زور دیتا ہے اور جہاں اتفاق
 ملکتے ہیں وہاں وہ پہنچ جانا چاہتا ہے۔ بس اتنا کافی ہے! اسکے یہ معنی ہیں کہ یہ وہی چیز
 ہے جسکی اعتباری ذہن کو تلاش ہے۔

نافعیت پسندانہ فلسفہ جسے اُسید ہے میں آئندہ محاضرہ میں بیان کرنا شروع کرونگا
 واقعات کے ساتھ ایسے ہی گرجو شائہ تعلقات قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن وہ اپنسر کے
 فلسفہ کے برعکس مذہب کی ایجابی تعمیرات کو خارج البلد کر دینا نہیں چاہتا، بلکہ اسکے ساتھ
 بھی گرجو شائے پیش آتا ہے۔

ایسید ہے کہ میری ناچیز کوشش سے آچو وہ درمیانی طریقہ خیال حاصل ہو سکے گا
 جسکی آپ کو جستجو ہے۔

محاضرہ ۲

43

کئی برس ہوئے میں ایک خیمہ زن ٹولی کے ساتھ پہاڑ گیا تھا۔ اکیلا گھوم گھام کے خیمہ گاہ پر واپس آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ مابعد الطبیعیات کے ایک مسئلہ پر زور شور سے بحث جاری ہے۔ بحث کی بنا ایک گلہری ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک زندہ گلہری درخت پر ہے درخت کے نیچے آدمی ہے یا آدمی اس گلہری کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس خیال سے درخت کے ارد گرد تیزی سے چکر لگاتا ہے لیکن جتنا تیز وہ دوڑتا ہے اتنا ہی تیز گلہری مخالف سمت میں دوڑتی ہے، یوں اسے گلہری کی ایک جھلک بھی نظر نہیں آتی۔ اس مفروضہ شکل سے مابعد الطبیعیات کا جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ آیا آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے یا نہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ وہ درخت کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے اور گلہری درخت پر ہے مگر کیا وہ گلہری کے ارد گرد بھی چکر لگا رہا ہے؟ اس سوال پر اتنی بحث ہو چکی تھی کہ اسکی بال کی کھال نکل چکی تھی۔ ہر شخص نے حصہ لیا تھا اور فریقین کی تعداد مساوی تھی۔ میں نظر آیا تو ہر فریق نے یہ چاہا کہ مجھے ملا کے اپنی کثرت کر لے۔ مجھے مدد سیت کی یہ بات یاد تھی کہ جہاں تناقض ہو وہاں تفریق سے کام لینا چاہئے اسلئے میں نے یہ کہا کہ فریقین میں سے کون برہم حق ہے؟ اس کا دار مدار اس بات پر ہے کہ گلہری کے ارد گرد چکر لگانے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ مراد ہے کہ وہ آدمی شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال کی طرف جاتا ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے بلکہ اگر یہ مراد ہے کہ وہ پہلے گلہری کے آگے ہوتا ہے پھر اس کے پیچھے پھر داسے طرف پھر بائیں طرف اور آخر میں پھر آگے تو ظاہر ہے کہ وہ گلہری

44

کے ارد گرد چکر نہیں لگا رہا ہے؛ کیونکہ گلہری برابر اپنا پیٹ اسکی طرف اور اپنی پیٹھ دوسری طرف رکھتی ہے۔ اس فرق کا لحاظ رکھا جائے تو مزید بحث کی ضرورت نہ ہو فریقین ارد گرد چکر لگانے کے معنی کے لحاظ سے حق پر ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی۔

میری اس گفتگو کو سن کے دو ایک پُر جوش بحث کرنیوالوں نے یہ کہا کہ میں باتیں بنا کے ٹال دینا چاہتا ہوں، انھیں اس طرح کی لغالگی اور بد رست پسندانہ موٹھکانی سے معاف رکھا جائے؛ انکی ارد گرد سے وہی مراد ہے جو عام طور پر سیدھی سادی زبان میں ہوتی ہے لیکن معلوم ہوتا تھا، اکثر حاضرین کے نزدیک اس فرق سے اختلاف رفع ہو گیا تھا۔

میں نے اس ذرا سے واقعہ کو یہاں اس لئے بیان کیا کہ جس شے کو میں تاجت طریقہ کہتا ہوں اسکی یہ بہت ہی سادی مثال ہے۔ اس طریقہ کا اصلی مقصد بالہ الطبیعیات کی ان بحثوں کو طے کرنا ہے جو اگر اس طرح نہ طے کی گئیں تو کبھی نہ طے ہونگی۔ دنیا ایک بے یاکئی، مقدر یا غیر مقدر، روحانی یا جسمانی؟ یہ وہ خیالات ہیں جن کا دنیا کے متعلق صحیح اور غلط دونوں ہونا ممکن ہے اسلئے اس بحث کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسے موقع پر تاجت یہ کرتی ہے کہ وہ ہر ایک کے عملی نتائج کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر فلان خیال درست ہوا تو اسکا انسان پر کیا عملی اثر پڑے گا؟ اگر کوئی عملی فرق نہ پیدا ہوا تو اس کا عدم وجود دیکھاں اور یہ ساری بحث لا حاصل ہے جب کبھی سنجیدگی سے بحث کی جائے تو کسی ایک پہلو کے بجا ہونے کا نتیجہ عملی فرق کی شکل میں دکھانا چاہئے۔

تاجت کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈال لینے سے یہ خیال اور بھی واضح ہو جاتا ہے "براگ میٹرم" (جسکے لئے اردو میں ہم نے تاجت رکھا ہے۔ یہ یونانی لفظ "پراگما" سے مشتق ہے جس سے انگریزی کے دو اور لفظ پریکٹس (عمل) اور پریکٹیکل (عملی) نکلتے ہیں۔ فلسفہ میں یہ اصطلاح سب سے پہلے جارجس میرس نے سائنس میں استعمال کی تھی۔ "پاپولر سائنس" میں جوہری سائنس میں ایک مضمون نکھاتا جسکی سرخی یہ تھی: "ہم اپنے خیالات کو کیسے واضح بنا سکتے ہیں اس مضمون میں پہلے انھوں نے یہ بنایا تھا کہ ہمارے عقائد حقیقت میں ہمارے عمل کے قواعد ہیں۔ اسکے بعد انھوں نے یہ بیان کیا تھا کہ کسی خیال کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے صرف اس بات کے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اس سے کس طرح کا کردار پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہمارے لئے اس خیال کی اہمیت اسی کردار

کے اندر مضمر ہوتی ہے، گو ہمارے خیالات میں جو فرق پائے جاتے ہیں وہ کتنے ہی دقیق ہوں تاہم یہ بین حقیقت ہے کہ انہیں سے کوئی بھی رسا دقیق نہیں ہوتا جسکی بنا کسی ممکن وقوع عملی فرق میں مضمر ہو لہذا ہمیں کسی شے کے متعلق اپنے خیالات میں پوری وضاحت پیدا کرنے کے لئے صرف ان قابل تصور عملی نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہے جو ان سے پیدا ہو سکتے ہیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان سے کس قسم کے احساس پیدا ہوتے ہیں اور کس قسم کے رد فعل کیلئے تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک کسی خیال کی ایجابی اہمیت کا تعلق ہے اسکے نتائج کا تصور ہی خواہ وہ بالواسطہ ہوں یا بلاواسطہ خود اس خیال کے پورے تصور کا نام ہے۔

یہی پرس کا اصول اور یہی تاجحیت ہے لیکن میں برس تک اسپر کسی کی نظر نہ پڑی یہاں تک کہ میں جامعہ کیلیفورنیا میں پروفیسر ہارڈین کی انجمن فلسفہ کے جلسہ میں تقریر کرتے وقت اسے منظر عام پر لایا اور اسکا مذہب کے متعلق استہمال کیا۔ اب (۱۹۰۹ء) زمانہ تاجحیت کے استہمال کے لئے تیار ہو چکا تھا اس لئے اس اصول نے پھیلنا شروع کیا چنانچہ آجکل اسکا ذکر فلسفیانہ رسال کے صفحات میں خاصا نظر آتا ہے۔ اس تحریک کا غرت یا نفرت کے ساتھ ذکر ہر طرف ہے لیکن اسے پوری طرح کوئی بہت کم سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ ایسے میلانات کی ایک تعداد موجود تھی جنکے لئے ایک مجموعی نام کی ضرورت تھی یہ ضرورت اب تاجحیت کے نام سے پوری ہو رہی ہے بلکہ اس لئے یہ لفظ اگر آیا ہے تو رہنے کے لئے آیا ہے۔

پرس کے اصول کی اہمیت کو ذہن نشین کرنے کیلئے اسے عینی صورتوں میں استہمال کی عادت ڈالنا ضروری ہے۔ کئی برس ہوئے مجھے یہ نظر آیا تھا کہ لیسنگ کا مشہور عالم کیمیا داں اوسٹ ولڈ اگرچہ تاجحیت کا یہ نام نہیں لیتا لیکن اپنے فلسفہ علم طبیعی پر محاضرات میں اس اصول کا نمایاں استہمال کر رہا ہے۔

اس نے مجھے یہ لگتا تھا کہ تمام حقائق کا ہمارے عمل پر اثر پڑتا ہے اور ہمارے لئے انکا وہی مفہوم ہے۔ میں اپنے درجہ میں اس طرح کے سوالات کیا کرتا ہوں اگر یہ شق صحیح ہوئی تو اس سے دنیا میں کس حیثیت سے فرق ہو گا؟ اگر کوئی فرق معلوم ہو سکے تو یہ شق بے معنی ہے۔ یعنی شق مقابل کا بھی غلط مفہوم ہے جو اسکا ہے اور عملی مفہوم کے علاوہ کسی

دوسری قسم کا مفہوم ہمارے لئے لایینی ہے۔ اس وقت ولڈ اپنے ایک مملوہ محضرے میں اپنے مقصد کی مندرجہ ذیل مثال دیتا ہے۔ اہل کیمیا اس جسم کی اندرونی ساخت پر لڑ رہے ہیں جو متجانس الاجزاء دکھلاتا ہے۔ اسکے خواص اس خیال کے بالکل مطابق معلوم ہوتے ہیں کہ انہیں ہیڈروجن کا کوئی غیر مستحکم سالمہ موجود ہے جو جھوٹا رہتا ہے اور اگر یہ نہیں تو وہ دو جموں کے غیر مستحکم اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس مسئلہ پر خوب گراں گزم بحثیں ہوئیں مگر فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس وقت ولڈ کے بقول یہ بحث ہی نہ چھڑتی اگر انہیں حصہ لینے والے اپنے دل سے یہ پوچھ لیتے کہ ان دونوں میں سے ایک شق کے صحیح ہونے سے کسی تجربی واقعہ میں فرق آسکتا ہے کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوتا کہ اس سے کسی واقعہ میں فرق نہیں آسکتا۔ اور یہ بحث اس طرح غیر حقیقی ہے جس طرح انسانی تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں بحث گرائے میں غیر گنہگار تھا ہے آیا انہیں اس جن کو ذل ہے یا اس بھوت کو؟

یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ جب مابعد الطبیعیات کی بہت سی بحثوں کو اس سادہ سپار پر جانچا جاتا ہے تو انکی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو کہیں پیدا ہو اور انکی وجہ سے کہیں اور کوئی فرق نہ پیدا ہو یا ایسا کوئی فرق نہیں جو مجروح میں پیدا ہو اور انکی وجہ سے عینی واقعہ اور عینی واقعہ کے ثمرہ لینے ایسے کردار میں فرق نہ پیدا ہو جو کبھی نہ کبھی نہیں نہ کہیں کسی نہ کسی شخص کو کسی نہ کسی صورت میں اختیار کرنا پڑے۔ فلسفہ کا یہ فرض ہونا چاہئے کہ وہ اس سین فرق کو بتائے جو عالم کی کسی تعریف کے مان لینے سے ہماری آنکھی زندگی میں ایک معین وقت پر پیدا ہو سکتا ہے۔

تتالچی طریقہ میں کوئی بات نئی قطعاً نہیں۔ سقراط اسکا ماہر تھا، ارسطو نے اس کے باقاعدہ کام لیا، لاک، بارکلی، ہیوم نے انکی بدولت صداقت کے سرمایہ میں ہاتھ بٹھانے کا اضافہ کیا، سٹیوڈنٹ ورتھ ہگسن کا اس امر پر اصرار تھا کہ جو پیر جسطرح نظر آتی ہے اسی کا نام حقیقت ہے۔ یہ لوگ تاجبیت کے پیشرو ہیں مگر انھوں نے اس اصول سے متفرق طور پر کام لیا ہے اس لئے یہ صرف پیشرو ہی ہیں۔ ہمارے زمانہ کے پہلے تک نہ یہ اصول عام ہو سکا نہ اسے اپنے مالگیر پیغام کا احساس ہوا اور نہ اس نے یہ دعویٰ کیا کہ آئندہ میدان اسی کے ہاتھ رہے گا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ تاجبیت کا یہ دعویٰ صحیح ہے اور امید ہے کہ اس آخر میں اپنی طرف آپ کو بھی اس دعویٰ کی صحت کا یقین دلا سکوں گا۔

51

نتائجیت جس انداز خیال کا نام ہے اس سے ہم فلسفہ میں اچھی طرح واقف ہیں؛ یہ وہی اختیاریت البتہ سابق کی نسبت زیادہ مکمل اور کم قابل اعتراض ہے۔ نتائجیت پسند ان بہت سی راسخ عادتوں سے ہمیشہ کے لئے قطع نظر کر لیتا ہے جو پیشہ ور فلاسفہ کو عزیز ہوتی ہیں۔ وہ تجرید، ناکافیت، لفظی حل، قیاسی استدلال، مقررہ اصول، مختتم نظام اور مدعیانہ اصل و مطلق سے دست بردار ہو جاتا ہے جوہ واقعتاً کافیت، عمل اور طاقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ اختیاریت پسند مزاج کی فرمانروائی اور عقلیت پسند مزاج سے مخلصانہ دست برداری ہو جاتی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ اعتقاد، تصنع اور مختتم صداقت کے ادعا کی جگہ کھلا میدان اور فطرت کے اسکانات ہوتے ہیں۔ لیکن نتائجیت خاص خاص نتائج نہیں بلکہ ایک طریقہ عمل کا نام ہے البتہ اس طریقہ عمل کی کامیابی سے وہ عظیم الشان تفسیر پیدا ہوتا ہے جس کا نام میں نے گزشتہ محاضرہ میں فلسفہ کا مزاج رکھا ہے۔ جس طرح جمہوری ممالک میں درباریوں اور پرنسٹنٹ ممالک میں انتہا پسند مذہبی پیشواؤں کا خاتمہ ہو گیا اسی طرح نتائجیت کے عہد میں غلو پسند عقلیت کے معلمین کا خاتمہ ہو جائیگا اور علوم طبعیہ و بعد الطبیعیات ایک دوسرے کے بہت قریب آجائیں گے بلکہ دوش بدوش رہنے لگیں گے۔

52

ما بعد الطبیعیات ایک حد تک علی العموم جس قسم کی جستجو میں مصروف رہتا ہے، اس کی نوعیت بالکل ابتدائی ہے۔ آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ لوگوں کو ناجائز جادو کی ہمیشہ گنتی چاٹ رہی ہے اور یہ بھی معلوم ہو گا کہ جادو میں الفاظ کو کتنا دخل ہے۔ اگر آپ کو نام اور فتر معلوم ہے تو خواہ روح ہو یا جن یا عنصریت آپ اسے سحر کر سکتے ہیں۔ حضرت سلیمانؑ کو سب کے نام معلوم تھے اس لئے سب انکے قابو میں تھے۔ اسی طرح فطری ذہن ہمیشہ یہ سمجھتا رہا کہ عالم ایک متما ہے جس کا حل کسی بصیرت افروز اور قدرت بخش لفظ میں تلاش کرنا چاہئے یہی لفظ عالم کا اصول بتا سکے گا۔ اس کے ملنے کے یہ معنی ہیں کہ خود عالم مل گیا، خدا، عقل، مطلق، توانائی (انرجی) یہ وہی الفاظ ہیں جن سے عالم کا معامل ہوتا ہے۔ جب یہ بلجائیں تو آپ آرام سے بیٹھ سکتے ہیں کیونکہ آپ کی ما بعد الطبیعیاتی جستجو ختم ہو گئی۔

53

لیکن اگر آپ نتائجیت کی راہ پر چلتے ہیں تو آپ اس طرح کے الفاظ کو اپنی جستجو کی انتہا قرار نہیں دے سکتے۔ آپ کو ہر لفظ کا وہ علمی فائدہ یا نقد قیمت بتانا ہوگی جو اس کو اپنے

تجربہ میں داخل کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن یہ فائدہ مل سے زیادہ مزید کام کا پروگرام معلوم ہو گا، اور بالخصوص اس سے آپ کو یہ بات معلوم ہو گی کہ موجودہ حقائق میں کیسے تفسیر پیدا کیا جاسکتا ہے اس طرح نظریات سمون کے جواب نہیں بلکہ مل کے وسائل بنجاتے ہیں۔ ہم ان پر تکیہ نہیں کر لیتے بلکہ ان کو نیکے آگے بڑھتے ہیں اور سوچ پا کر انکی مدد سے فطرت کو از سر نو بنا سکتے ہیں۔ تائجیت سے ہمارے نظریوں کی منتی کم ہو جاتی ہے وہ کارآمد بننے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں اور اپنا کام شروع کر دیتے ہیں۔ چونکہ آپس کوئی ایسی چیز نہیں ہے بالکل نئی کہا جاسکے اس لئے ہمیں اور فلسفہ کے بہت سے قدیم رجحانات میں توافق ہو سکتا ہے یہ سمیت کی طرح ہمیشہ اپنا ردئے سخن حقیقت کی طرف رکھتی ہے، افادیت کی طرف عملی پہلوؤں پر زور دیتی ہے، ایجابیت کی طرح عقلی حل، بیکار سوال اور مابعد الطبیعیاتی تجرید سے نفرت رکھتی ہے۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ تمام رجحانات عقلیت پسندی کے خلاف ہیں۔ تائجیت عقلیت کے مقابلہ میں اسکے ادعا اور طریقہ کی وجہ سے آمادہ پیکار رہتی ہے لیکن یہ محم اذکم شروع میں مخصوص نتائج پیش نہیں کرتی، اسکے پاس عقائد ہوتے ہیں نہ تعلیمات بلکہ صرف اپنا خاص طریقہ ہوتا ہے۔ تو عمر اٹالوی تائجیت پسند یا مینی نے کیا خوب کہا ہے کہ نظریوں میں تائجیت کی وہی حالت ہے جو ہٹلر میں غلام گردش کی ہے۔ غلام گردش میں ہٹلر کروں کے دروازے کھلتے ہیں کسی کمرہ میں الحاد پر کتاب تصنیف ہو رہی ہے کسی میں ایمان اور طاقت کے لئے سبز سجود دعا مانگی جا رہی ہے، کسی میں خاص جہم کی تحقیقات ہو رہی ہے، کسی میں مابعد الطبیعیات کے تصوری نظام پر غور کیا جاتا ہے نہ مگر غلام گردش پر رہنے والوں کا حق ہے اور اپنے اپنے کروں میں آنے جانے کے لئے سب کو اس سے گزرنا پڑتا ہے۔

اس حد تک تائجی طریقہ سے مراد مخصوص نتائج نہیں بلکہ توضیح خیال کا ایک مخصوص انداز ہے جو اولیات، اصول، مقولات اور مضروضہ ضروریات کے بجائے ادوات و ثمرات، نتائج اور واقعات کو دیکھتا ہے۔

ممکن ہے آپ یہ خیال کریں کہ میں تائجیت کی تشریح کے بدلے اچھی قصیدہ خوانی کر رہا ہوں۔ مگر آپ گھبرائیں نہیں میں عنقریب بعض ایسے سال کوئے کے جن سے ہم لوگ نو

ہیں یہ دکھاؤنگا کہ تائجیت کا طریقہ کیا ہے جس تائجیت کی چھی خاصی تشریح ہو جائیگی۔ اس اثنا میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ تائجیت کا استعمال ایک وسیع تر مفہوم میں بھی ہونے لگا ہے یعنی اس سے ایک مخصوص نظریہ صداقت بھی مراد لیا جانے لگا ہے۔ چونکہ میں پہلے راستہ کے بنالینے کے بعد اس نظریہ کے بیان کے لئے ایک پورا محاضرہ مختص کرنا چاہتا ہوں اس لئے بالفعل اختصار سے کام لوں گا؛ مگر اختصار کا ساتھ دینا اور دشوار ہوتا ہے اس لئے یاد رکھنا کہ آپ حضرات کو ذرا دیر چند توجہ فرمانے کی ضرورت ہوگی۔ اگر مقصد کے اصل مبحث کا یہ حصہ مبہم بھی رہ گیا تو کوئی حرج نہیں اسکی وضاحت آئندہ محاضرات میں ہو جائے گی۔

ہمارے زمانہ میں فلسفہ کی جن شاخوں میں سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ ترقی ہوئی ہے، ان میں منطق، استقراء یعنی ان احوال و شرائط کا مطالعہ بھی شامل ہے جن کے ماتحت ہمارے علوم حکیمہ (سائنس) کا نشو و نما ہوا ہے۔ جو لوگ اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں انکی تحریروں میں ان قوانین فطرت اور عناصر واقعیت کے مفہوم کے متعلق عجب اتفاق رائے نظر آتا ہے جو طبیعیات، ریاضیات اور کیمیا کے ماہرین نے مرتب کئے ہیں۔ جب ریاضیات، منطق اور فطرت کی ابتدائی یکسانیاں یعنی قوانین اولیٰ دریافت ہوئے تو ان سے پیدا ہونے والی صفائی، خوبی اور سادگی کو دیکھ کے انسان ایسا شفقہ ہوا کہ اسکو خدا کے ابدی خیالات کے مستند طور پر معلوم ہو جانے کا یقین ہو گیا۔ وہ سمجھنے لگا کہ خدائی ذہن کے بیانگ دہل اعلانات اور انکی آواز بازخشت بھی منطقی اشکال کے پیرایہ میں نظر آتی ہے۔ حکیم اقلیدس کی طرح خدا بھی جب سوچنے بیٹھتا ہے تو اسکا خیال مخروطی تراشوں، مربعوں، جزیروں اور نسبتوں کا قالب اختیار کر لیتا ہے؛ اسی نے سیاروں کے لئے کپڑا کا قانون بنایا ہے؛ اسی نے گرتے ہوئے اجسام کی شرح رفتار کو وقت کے تناسب سے ترقی پذیر بنا رکھا ہے؛ اسی نے منطف روشنی کے لئے قانون انعطاف وضع کیا ہے؛ اسی نے درختوں اور جانوروں کے طبع، سلسلے، خاندان اور جنس قائم کی ہیں؛ اور انکا باہمی تفاوت معین کیا ہے؛ اسی نے پہلے ہر شے کا ایک کلی نمونہ یا مثال بنائی پھر اس میں تنوع پیدا کیا ہے۔ جب ہم اسکے ان حیرت انگیز نظامات میں سے کسی کو دریافت کر لیتے ہیں تو ہمیں اسکا مقصد حروف

بحرف معلوم ہو جاتا ہے۔

57

لیکن علوم کے مزید نشو و نما کے ساتھ ساتھ اس خیال کو بھی ترقی ہو رہی ہے کہ ہمارے اکثر بلکہ شاید تمام قوانین محض ظن و تخمین ہوتے ہیں، اسکے علاوہ خود قوانین کی تعداد اتنی بڑھ چکی ہے کہ انکا شمار مشکل ہے؛ اور سائنس کی ہر شاخ میں اتنے مخالف نظریے پیش کئے جاتے ہیں کہ محققین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ کوئی نظریہ حقیقت کا ہو ہو چر بہ نہیں، بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی حیثیت سے مفید ہو سکتا ہے۔ نظریہ کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے قدیم واقعات کی تلخیص اور جدید واقعات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے، وہ بقول شخصے مختصر نویسی کا ایک ایسا طریقہ ہے جو تصورات کے قلمبند کرنے کے لئے ایجاد ہوا ہے، اور جس سے ہم فطرت کے متعلق اپنی رو داد کے لکھنے میں کام لیتے ہیں، وہ ایک ایسی زبان ہے جسے انسان نے بنایا ہے اور زبان میں جیسا ہر شخص جانتا ہے الفاظ کے انتخاب اور دلیوں کے اختلاف کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

غرض انسانی خود رانی نے خدا کی ضرورت کو علمی منطق کی حدود سے نکال دیا ہے۔ اگر میں بگورٹ، ماک، اوٹولڈ، پیرسن، ملہاؤڈ، پونکارے، ڈیوہیم، روسین کے نام لوں تو آپ لوگوں میں جو طالب علم ہیں، وہ انسانی سے سمجھ لیں گے کہ میں کن میلانات کی طرف اشارہ کر رہا ہوں، بلکہ خود انھیں اور نام یاد آجائیں گے۔

58

علمی منطق کی اس روم میں آگے بڑھ کر مشکل اور ڈیوہی صاحبان یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہر جگہ صداقت کا تاجمعی مفہوم کیا ہے، ان مسلمین صداقت کا یہ بیان ہے کہ صداقت کا جو مفہوم سائنس میں ہے وہی ہمارے تمام خیالات و ايقانات میں ہوتا ہے، اس مفہوم کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے خیالات (جو خود بھی ہمارے تجربہ کا جزو ہیں) جس حد تک ہمارے تجربہ کے دیگر اجزاء کے ساتھ قابل اطمینان تعلق پیدا کرنے، ان کی تلخیص کرنے، اور ناقابل اختتام سلسلہ مظاہر کے نتیجے کے بجائے مختصر عقلی رہستوں سے ان تک پہنچنے میں امداد کرتے ہیں، اسی حد تک وہ صحیح ہوتے ہیں جو خیال اس طرح کا رآمد ہو سکے کہ ہم کو تجربہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک کامیابی کے ساتھ لیجا سکے، اور اشیاء میں قابل اطمینان رشتہ پیدا کر سکے وہیں اپنی اس امداد و کامیابی ہی کی مقدار و حد تک آہل و سلسلہ کی مثبت کسے صحیح ہے۔ یہی وہ اہل نقطہ نظر ہے جسکی اس قدر کامیابی کے ساتھ

چکا کو میں تسلیم دیکھا رہی ہے، اور جسکی اس آب و تاب کے ساتھ آگستورٹوں میں اشاعت ہو رہی ہے ایک غلامیہ ہے کہ ہمارے خیالات میں صداقت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان میں کارآمد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

ڈیوی و شلر صاحبان اور ان کے ہم نوا حضرات نے ہر صداقت کے متعلق اس عام تصور کے قائم کرنے میں اسی اصول پر عمل کیا جس سے ارضیات، حیاتیات اور لسانیات کے علماء کام لے چکے تھے۔ ان علوم کے قیام میں ہمیشہ کامیابی کی یہ صورت ہوئی کہ کسی ایسے سادہ عمل (مثلاً بارش کے اثر سے پہاڑوں کی مٹی کے بہ جانے، شکل و ثمال میں بچوں کے مانیپ سے الگ ہونے، نئے الفاظ یا نئے تلفظ کی وجہ سے بولیوں کے بدلنے) کو لیا گیا جو واقعی جاری نظر آیا، اسکے بعد اسکی تعمیم کی گئی، تمام زمانوں کے متعلق اسکا استعمال کیا گیا اور یوں جو نتائج پیدا ہوئے انکی تخصیص کی گئی۔

59

ڈیوی اور شلر نے جس قابل مشاہدہ عمل کو تعمیم کے لئے منتخب کیا یہ وہی انوس عمل تھا جسکی بدولت انسان رائے قائم کیا کرتا ہے۔ انسان کے پاس قدیم آرا کا ایک سرمایہ ہوتا ہے جب کوئی نیا تجربہ پیش آتا ہے تو اس سرمایہ پر بار پڑتا ہے۔ ایک شخص اس سرمایہ کی تردید کرتا ہے، یا انسان خود ہی غور کرتے وقت یہ محسوس کرتا ہے اس سرمایہ کے اجزاء میں باہم دیگر تناقض ہے، یا کوئی ایسا واقعہ سنتا ہے جو اس سرمایہ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، یا کوئی ایسی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکی تشفی نہیں ہوتی۔ یوں ایک ایسی اندرونی پریشانی لاحق ہوتی ہے جس کے اس کا ذہن پہلے آشنا نہیں ہوتا اور جس سے وہ اپنی سابق آرائیں ترمیم کر کے نجات مال کرنا چاہتا ہے، تاہم وہ انکا جتنا حصہ محفوظ رکھ سکتا ہے محفوظ رکھتا ہے، کیونکہ ایقانات کے بارے میں انسان بہت ہی قدامت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ کبھی اس رائے کو بدلنا چاہتا ہے اور کبھی اس رائے کو، یہاں تک کہ ایک نیا خیال اس کے ذہن میں آتا ہے جسے وہ اپنے سابق سرمایہ میں کم سے کم برہمی پیدا کئے بغیر شال کر سکتا ہے۔ یہ نیا خیال سابق سرمایہ اور نئے تجربہ میں درمیانی واسطہ کا کام دیتا ہے اور یوں دونوں کو بہت ہی خوش اسلوبی و موزونیت کے ساتھ شمول کر دیتا ہے۔

60

یہ نیا خیال بطور صداقت قبول کر لیا جاتا ہے اسکی بدولت صدائقوں کے سابق سرمایہ میں کم سے کم ترمیم اور صرف استفادہ تو وسیع ہو جاتی ہے کہ نیا تجربہ آ کے شال ہو سکتا ہے لیکن

آبہ امکان یہ اسی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے جو پہلے سے مانوس ہے۔ نئے تجربہ کی کوئی
 ایسی بالکل اجنبی تشریح تسلیم نہیں کی جاتی جس سے تمام سابق تصورات درہم برہم ہو جاتے ہوں۔
 ہم اس وقت تک دیدہ ریزی اور کدو کاوش کرتے رہتے ہیں جب تک کوئی ایسی شے نہیں
 لہجائی ہے جو مانوس خیال سے زیادہ بید نہ ہو۔ انفرادی ایقانات میں سخت سے سخت
 سبب و خیال کے باوجود انکا اکثر حصہ باقی رہتا ہے۔ زمان و مکاں، سبب و سبب، تاریخ
 و فطرت اور خود انسان کی سوانحی کو ہاتھ تک نہیں لگتا۔ نئی صداقت کی حیثیت ہمیشہ ایک
 بچوانی کی ہوتی ہے، یہ قدیم رائے کا جدید واقعہ سے اس طرح ہمیشہ کے لئے رشتہ کرا دیتا ہے کہ
 زائد سے زائد تسلسل اور کم سے کم رخنہ نظر آتا ہے۔ جس حد تک کوئی نظریہ اس زائد سے زائد
 اور کم سے کم کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے اسی حد تک ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن اس بار
 میں کامیابی زیادہ تر بس ایک تخمینی معاملہ ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نظریہ کی بہ نسبت
 یہ نظریہ مسئلہ کو زیادہ تشفی بخش طریقہ پر حل کرتا ہے۔ مگر اس کے معنی ہیں کہ یہ حل ہمارے لئے
 زیادہ تشفی بخش ہے کیونکہ ہر شخص اسی امر پر زور دیتا ہے جو اسکے لئے تشفی بخش ہوتا ہے؛
 لہذا یہاں ہر شے ایک حد تک نئے قالب میں ڈھلنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

اب میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ قدیم صداقتوں کا جو حصہ ہوتا
 ہے اس کو خاص طور سے پیش نظر رکھنا چاہئے؛ اسی پہلو کے نظر انداز کر دینے سے تاجکیت
 بہت سے عجیب اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ قدیم صداقتوں کے اثر کو پورا قابو حاصل ہوتا ہے، انہی
 پابندی پہلا اصول لکھ اکثر صورتوں میں صرف یہی ایک اصول ہوتا ہے، اس لئے کہ جو مظاہر اس
 حد تک نئے ہوتے ہیں کہ ان کے لئے سابق خیالات کی بنیاد کی کے ساتھ از سر نو ترتیب ضروری
 ہوتی ہے تو ان سے نپٹنے کا سب سے عام طریقہ یہ ہے کہ سرے سے انہیں نظر انداز ہی
 کر دیا جاتا ہے؛ یا انکی تائیدات کو مسخ کر دیا جاتا ہے (۱-م)

آپ یقیناً صداقت کے اس طرح نشوونما کی مثالیں سنا چاہتے ہو گئے، مگر اس میں
 صرف ایک شکل ہے کہ اس طرح کی مثالوں کی بڑی بہتات ہے۔ اکی سادہ ترین شکل وہ ہے
 جس میں واقعات کی نئی قسموں یا پرانی قسم کے نئے واقعات کا صرف اضافہ ہوتا ہے؛
 اس طرح کے اضافہ سے قدیم ایقانات میں کوئی رد و بدل نہیں ہوتا۔ ایک دن کے بعد دوسرا
 دن آتا ہے اور اپنے ساتھ واقعات لاتا ہے جن کا محض اضافہ ہوتا ہے یہ واقعات بجائے خود

صداقت نہیں وہ بس آتے ہیں اور ہیں؛ البتہ انکے متعلق ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کا نام 'صداقت' ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ آگے تو صداقت کی نشانی محض اضافہ کے اظہار سے ہو جاتی ہے۔

لیکن بس اوقات روز کے واقعات از سر نو ترتیب کو ضروری کر دیتے ہیں! اگر میں اس چوڑے پر کھڑے کھڑے آپ ہی آپ پچھتے یا پاگلوں کی سی حرکتیں کرنے لگوں تو آپ لوگوں میں سے اکثر کو میرے فلسفہ کی صحت کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ ایک دن اس دن کے دیگر واقعات کے ساتھ ریڈیم آگیا اور تھوڑی دیر گھلنے ایسا معلوم ہوا کہ اس سے فطرت کے اس پورے نظم کے متعلق ہمارے خیالات کی تردید ہو جائیگی جو استمرار توانائی کے مرادف سمجھا جاتا ہے ریڈیم کے اندر سے ناپائیدار طور پر خروج حرارت کا نفس نظر ہی اس قانون استمرار کے توڑنے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔

اسی حالت میں کیا رائے قائم کرنا چاہئے تھی؟ اگر یہ مان لیا جاتا کہ شعاع گتسی اس غیر مشتبہ توانائی کا خروج ہے جو بالقوہ ذرات کے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے تو اصول استمرار محفوظ رہ سکتا تھا۔ شعاع گتسی کے ثمرہ کی حیثیت سے ہیلیم کا انکشاف ہوا تو اس قیاس کے باور کر لینے کا راستہ صاف ہو گیا۔ اب عام طور پر آزمائش ہی کی رائے صحیح سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اس سے توانائی کے متعلق اگرچہ ہمارے پرانے خیالات میں توسیع ہو جاتی ہے، لیکن انکی نوعیت میں 'کم سے کم' رد و بدل ہوتا ہے۔

مجھے اور مثالیں دینے کی ضرورت نہیں کسی رائے سے جس حد تک نئے تجربہ کو القانات کے پرانے سرمایہ میں شامل کرنے کی انفرادی خواہش پوری ہوتی ہے صرف اسی حد تک وہ رائے حق یا صحیح ہوتی ہے؛ اسے قدیم صداقت پر ٹکیہ اور نئے واقعات پر قبضہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں کامیابی کا فیصلہ (جیسا میں ابھی ذرا پہلے کہہ چکا ہوں) انفرادی پسندیدگی کے ہاتھ میں ہوتا ہے؛ لہذا جب کسی جدید صداقت کی بدولت قدیم صداقت میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ اضافہ دراصل ذہنی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم ایسے موقع پر ذہنی اسباب کے ماتحت ہوتے ہیں اور اس لئے ان کے آگے تسلیم ختم کر دیتے ہیں۔ وہی نیا خیال سب سے زیادہ صادق ہوتا ہے جو اس دو گونہ ضرورت کو سب سے زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کر سکتا ہے۔ وہ صداقت کے قدیم مجموعہ میں آ کے مدغم

ہو جاتا ہے اور اس ادغام سے یہ مجموعہ اسی طرح بڑھتا ہے جس طرح چھال کے نیچے تبدیلی یافتہ کی تہ کے پیدا ہونے سے درخت بڑھتا ہے۔ نئے خیال کا یہی طرز عمل ہے جس سے اسکا صداقت کے زمرہ میں شمار ہوتا اور اسکی حقانیت کا ثبوت ملتا ہے۔

ڈیوئی اور شلر اسی مشاہدہ کی تعمیم کر کے اسکو صداقت کے قدیم ترین اجزاء پر چسپاں کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک زمانہ میں نیا قالب اختیار کر سکتے تھے، انھیں بھی کسی زمانہ میں انسانی یا ذہنی اسباب کی بنا پر صحیح کہا جاتا تھا، انھوں نے بھی ایک وقت سابق تر صداقتوں اور ان مشاہدات کے مابین رشتہ استحا و میدا کیا تھا جو اسوقت نئے سمجھے جاتے تھے۔ دنیا میں محض ایسی خارجی صداقت کا وجود ہی نہیں تھا جس کے جدید و قدیم حصوں کو متحد کر نیا الی تشفی کو کوئی دخل ہی نہ ہو کسی شے کو صحیح کہنے کی وجہ ہوتی ہے وہی اسکے صحیح ہونے کی وجہ بھی ہوتی ہے؛ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کی معنی ہی یہ ہیں کہ وہ استحا و میدا کا مذکورہ بالا فرض ادا کرتی ہے۔

یوں انسانی اردہ ہے (یعنی اسکے ذہنی اثر - م) کی دم ہر شے پر پھیلی نظر آتی ہے۔ ایسی صداقتیں جو اس اثر سے بے نیاز ہیں؛ جن کو صرف ہم پاتے ہیں؛ جو انسانی ضرورتوں کے قالب میں نہیں ڈل سکتیں؛ یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ جو اصلاح ہیں؛ ایسی صداقتیں بکثرت موجود ہیں۔ یا عقلیت پسند انھیں موجود فرض کرتے ہیں؛ لیکن انکے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس درخت کی یادگار ایک سو کھاتا ہوا گیا ہے جو کبھی شاخوں اور پتوں سے ہر ابھرا تھا۔ اس طرح کی صداقتوں کا وجود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صداقت کی بھی ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں جو اتنی مردہ ہو گئی ہیں کہ ان کا رکازیات کے نقطہ نظر سے مطالعہ کرنا چاہئے؛ جنکے بقا کا دار مدار صرف قدیمت پرستی پر ہے اور جو طویل خدمت گزار کے بعد از کار رختہ ہونے کے صرف لوگوں کے دلوں میں باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن قدیم ترین صداقتوں کے اندر بھی نئے قالب میں ڈل جانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے؛ اسکا اندازہ ان تنبیہات سے ہو سکتا ہے جو منطق اور ریاضیات کے تصورات میں ہو رہا ہے؛ اور جبکہ طبیعیات پر بھی اثر پڑتا نظر آتا ہے۔ قدیم اصولوں کی اس طرح سے از سر نو تشریح کی جا رہی ہے کہ انکے پردہ میں بہت ہی وسیع اصول نظر آتے ہیں؛ ایسے اصول جن کی موجودہ شکل میں ہمارے اسلاف نے ایک جھلک بھی نہیں دیکھی تھی۔

اگرچہ شلر صاحب اتنا صداقت کے اس سارے خیال کو اُست کتے ہیں لیکن اس کے لئے بھی تائجیت ہی کے نام کا استعمال بڑھ رہا ہے اس لئے میں ان محاضرات میں اس کا تائجیت ہی کے سلسلہ میں ذکر کر دوں گا۔
غرض تائجیت کا دائرہ بحث یہ ہو گا، کہ اسکا اول تو ایک طریقہ ہو گا دوسرے مفہوم صداقت کے آغاز کا ایک نظریہ۔ اور اب آگے یہی دونوں چیزیں ہمارے محاضروں کے موضوع بحث ہونگی۔

66

مجھے یقین ہے کہ میں نے نظریہ صداقت کے متعلق جو کچھ عرض کیا ہے، وہ اپنے اختصار کی وجہ سے آچھو مبہم اور غیر تشفی بخش معلوم ہوا ہو گا؛ اسکی تلافی اُسندہ ہو جائے گی میں اپنے فہم سلیم، پر محاضرہ میں اس امر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدامت کی بنا پر صداقتوں کے از کار رفتہ یا تھج ہو جانے سے میری کیا مراد ہے۔ ایک اور محاضرہ میں اس امر پر تفصیل سے بحث کروں گا کہ خیالات جب قدر کامیابی کیساتھ بچوانی کا فرض ادا کرتے ہیں اسی قدر وہ صحیح ہوتے ہیں۔ صداقت کے نشوونما میں خارجی و ذہنی موثرات کی تفریق کے دشوار ہونے پر ایک تیسرے محاضرہ میں اظہار خیال کروں گا لیکن ہے آپ ان محاضرات کو پوری طرح نہ سمجھ سکیں؛ یا اگر سمجھیں تو پوری طرح مجھ سے اتفاق نہ کر سکیں؛ لیکن مجھے معلوم ہے کہ آپ حضرات میری گزارش کو میری سنجیدہ رائے پر محمول کریں گے اور غرت کے ساتھ اس پر غور فرمائیں گے۔

غالباً آپ حضرات کو یہ شک ہے کہ شلر اور ڈیوی صاحبان کے ان نظریات پر تحقیق و تمسخر کا طوفان بپا ہوا۔ سارے عقلیت پسند مخالفت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ با اثر حلقوں میں خصوصاً شلر صاحب کے ساتھ کتب کے اس گستاخ لڑکے کا سا برتاؤ کیا گیا جو گوش الی کا استحقاق ہوتا ہے۔ میں نے صرف اسلئے اس واقعہ کا ذکر کیا کہ اس سے اس عقلیت پسندانہ مزاج پر ضمنی روشنی پڑتی ہے؛ جس کو میں تائجیت پسندانہ مزاج کا مقابل ٹھہراتا ہوں۔ تائجیت جب تک واقعات سے الگ رہتی ہے اسے آرام نہیں ملتا؛ بخلاف اسکے عقلیت جب تک تجربات کے ساتھ رہتی ہے اسی وقت تک اسے آرام ملتا ہے۔ ذہنیت پسندوں کے نزدیک جب تائجیت صداقتوں کا بصیغہ جمع استعمال اسکی افادیت اور تشفی بخشی کا تذکرہ اسکے کارآمد بننے میں کامیابی کا چرچا کرتی ہے تو عقلیت کے نزدیک اس سے صداقت کی ایک

67

ایسی صورت ترشح ہوتی ہے جسکی حیثیت ایک ناتراشیدہ لنگاب اور ثانوی درجہ کے عذر کی ہوتی ہے۔ اس طرح کی صداقت اصلی حق نہیں ہو سکتی اس طرح کے میعار صرف شخصی میعار ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں واقعی صداقت کو غیر فادی، موثر، شایستہ، دور دست، جلیل القدر اور بلند پایہ ہونا چاہیے۔ اسے ایک ایسے مطلق تطابق کا نام ہونا چاہیے جو ہمارے خیالات اور مطلق حقیقت میں پایا جاتا ہو جن مفید و مشروط طریقوں سے ہم (تائجیت پسند) گفتگو کرتے ہیں وہ محض بے محل اور نفسیاتی امور ہیں۔ زندہ با منطق! مردہ با نفسیات!

68 ذرا پہلے کے اس شدید فرق کو تو دیکھئے کہ تائجیت پسند واقعات اور مادیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، وہ صداقت کو خاص خاص صورتوں میں کام کرتے دیکھتا ہے اور دیکھ کے اسکی تعمیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک صداقت ایک کم ضمن سے جسکے تحت میں تجربہ کے وہ تمام انواع شامل ہیں جو تعین مفید اور قابل عمل ہوتے ہیں؛ لیکن عقلیت پسند کے نزدیک صداقت ایک تجربہ محض ہے جس کا نام سنتے ہی سر تسلیم خم ہو جانا چاہئے۔ جب تائجیت پسند تفصیل کیساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ کیوں سر تسلیم خم کرنا چاہئے؟ تو عقلیت پسند ان عینی مثالوں کو نہیں پہچانتا جن پر اسکی تجربہ منہی تھی۔ وہ ہم (تائجیت پسندوں) م کو انکار صداقت کا الزام دیتا ہے حالانکہ واقعہ صرف اتنا ہے کہ ہم ان اسباب کا صحیح شعاع لگانا چاہتے ہیں جنکی بناء پر صداقت کی پیروی کی جاتی ہے اور ہمیشہ کی جانا چاہئے۔ جو لوگ از حد تجربہ پسندی کا صحیح نمونہ ہوتے ہیں وہ مادیت کو دیکھ کے کانپنے سے لگتے ہیں! اگر اور کسی بات میں فرق نہ ہو تو وہ یقیناً اسی صورت کو ترجیح دیں گے جو دھندلی اور خیالی ہوگی۔ اگر انکے سامنے دو عالم پیش کئے جائیں تو وہ ہمیشہ اس عالم کو منتخب کریں گے جس میں حقیقت کے گنجان خازنار کے بجائے اسکا محض سرسری خاکہ پایا جائے گا؛ کیونکہ (یہ انکے خیال میں) بہت زیادہ پاکیزہ، صاف اور شاندار ہوگا۔

69 مجھے امید ہے کہ جب ان محاضرات کا سلسلہ آئندہ جاری رہے گا تو آپ کو تائجیت کی مادی حیثیت اور پابندی واقعات، اسکی سب سے زیادہ تشفی بخش خصوصیت کی حیثیت سے پسند آئے گی۔ تائجیت اس بارے میں اسی اصول پر عمل کرتی ہے جس سے اور علوم کام لیتے ہیں: وہ غیر شاہد کی مشاہد سے تشریح کرتی ہے؛ قدیم و جدید کو رشتہ اتحاد میں منسلک کرتی ہے؛ ہمارے نفس اور حقیقت کے مابین کو فی علاقہ مطابقت (جس کے

مفہوم کی تحقیق بعد کو ہو سکے گی) کے حامل خیال کو ان سرگرم و سیر حال تعلقات کے خیال میں منتقل کر دیتی ہے جو ہمارے جزئی خیالات اور دیگر تجربات کے عظیم الشان عالم میں پائے جاتے ہیں، یہی وہ عالم ہے جس میں ہمارے خیالات حصہ لیتے اور کارآمد ہوتے ہیں۔
بالفعل بس اتنا کافی ہے۔ باقی اپنے بیان کی تصویب کو آئندہ کے لئے ملتوی رکھتا ہوں۔ میں نے گزشتہ جلسہ میں یہ عرض کیا تھا کہ تائبجیت تجربہ بتی طرق خیال اور انسان کے مذہبی مطالبات میں خوش اسلوبی کے ساتھ توافق پیدا کر سکتی ہے! اب میں اس دعویٰ کی مزید تشریح میں ایک چند لفظ کہنا چاہتا ہوں۔

آپ کو یاد ہو گا میں یہ کہہ چکا ہوں کہ جو لوگ واقعات کے بہت زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں وہ ان واقعات کے ساتھ کمی ہمدردی کے باعث فلسفہ سے الگ رہتے ہیں جن کا مذہبی فلسفہ اپنی رائج الوقت تصویریت کی بناء پر اظہار کرتا ہے؛ اس طرح کا فلسفہ بہت ہی زیادہ عقلیت پسند ہوتا ہے۔ پرانی وضع کی الہیت جو الہ یا خدا کو ایک برتر بادشاہ اور چند ناقابل فہم و بعید از عقل صفات کا مجموعہ قرار دیتی تھی، کچھ اچھی نہ تھی جو تک تدبیری نظام عالم سے استدلال پر اسکا زور تھا اسوقت تک مادی حقائق سے کچھ نہ کچھ رشتہ قائم تھا؛ لیکن ڈارون کے مسلک نے چونکہ تدبیر عالم کا خیال نکال دیا ہے اس لئے الہیت کا قدم یہاں سے بھی اکٹھا کیا ہے۔ اب اگر کوئی خدا ہمارے زمانہ کے تخیل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ وحدت الوجودی رنگ کا ہوتا ہے جو خود موجودات عالم میں کارفرما ہے نہ کہ اس عالم سے باہر اور برتر۔ اگرچہ ثنویت پسندانہ الہیت کے حامیوں میں اب بھی لائق لوگ موجود ہیں؛ لیکن علی العموم جن لوگوں کو فلسفیانہ مذہب کا شوق ہوتا ہے، انہی امیدوں کا میلان آجکل زیادہ تر تصویریت پسندانہ وحدت الوجودی کی طرف ہوتا ہے۔

جیسا میں پہلے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں اگر یہ لوگ واقعات کے دلدادہ یا تجربیت پسند ہیں تو انکے لئے اس طرح کی وحدت الوجود کا قبول کرنا دشوار ہو گا، جو انکے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ مطلق پسندی کے رنگ میں ڈولی ہوتی ہے؛ اسے (واقعاتی زندگی سے) محض و خاشاک سے نفرت ہوتی ہے اسکی بنیاد خالص منطق پر ہوتی ہے وہ مادیت ہے کوئی تعلق نہیں رکھتی، وہ مطلق نفس کو خدا کا قائم مقام قرار دیتی ہے اسی کو تمام جزئی واقعات کا عقلی پیش مفروضہ مانتی ہے اور اسکے بعد دنیا میں

جس قدر جزئی واقعات حقیقت پیش آتے ہیں ان سے قطع نظر کر لیتی ہے: خواہ وہ کچھ ہوں، ان کا سر چشمہ مطلق نفس ہو گا۔ مطلق نفس کی حالت (قصہ ایسپ کے) اس بیمار شیر کی سی ہے جس کی مانند تاک جانوروں کے نقش قدم تو ملتے ہیں لیکن وہاں سے آبیروں کے نقش قدم نہیں ملتے۔ آپ مطلق نفس کی مدد سے نہ جزئی واقعات کی دنیا میں واپس آ سکتے ہیں اور نہ کوئی ایسا تفصیلی قیجہ اخذ کر سکتے ہیں جو اپنی زندگی کے لئے اہم ہو۔ وہ آپ کو صرف اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ خود وہ اور اسکا ابدی طریقہ خیال دونوں بالکل خیریت سے ہیں؛ لیکن اسکے بعد وہ آپ کو رخصت کر دیتا ہے کہ اپنی وقتی حفاظت کا بند و بست خود اپنی دنیاوی تدابیر سے کر لیں۔

خدا نہ کرے، میں اس خیال کی جلالت شان یا اس مذہبی تسلی سے انکار کروں جو اس سے لوگوں کے ایک معزز طبقہ کو حاصل ہوتی ہے؛ لیکن کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسانی نقطہ نظر سے اس خیال میں بعیدیت اور تجریدیت کا عیب موجود ہے۔ یہ بین طور پر اس شے کی پیداوار ہے جسے میں نے عقلیت پسندانہ مزاج کہنے کی جرأت کی ہے؛ یہ تجریدیت پسندی کی ضروریات کو نظر حقارت سے دیکھتا ہے، یہ ایک پھلے رنگ کے غا کے کو حقیقی دنیا کے شوخ رنگ کا قائم مقام بنانا چاہتا ہے، نفیس و لطیف ہے، مگر برے محنوں میں؛ یعنی معمولی کام کے لئے موزوں نہیں میرے خیال میں اس محنت و مشقت کی حقیقی دنیا میں کسی شے کا اندک ورہ بالا معنوں میں بہت زیادہ نفیس و لطیف ہونا ہی، اسکی عدم صداقت کی دلیل اور فلسفیانہ عیب قرار دینا چاہئے۔ ممکن ہے کہ شہزادہ ظلمت بہت شریف ہو (یعنی معمولی کاموں کو شاک و شرف سمجھتا ہو۔ م) اور لوگ سمجھتے ہیں وہ ہے؛ لیکن یقیناً زمین و آسمان کا خدا (بایں معنی م) شریف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو خدا کے عرش پر جاہ و جلال سے زیادہ انسانی زندگی کی ارضی آزمائشوں میں اسکی ادنیٰ خدمت گزار یوں کی ضرورت ہے۔

نتائجیت گو واقعات کی شدید ہوا لیکن معمولی تجریدیت کی طرح اس میں ادیت پسند تعصب نہیں ہوتا۔ اسکے علاوہ جب تک آپ جزئیات کی تسلیم و میں تجریدات کی مدد سے آمد و رفت جاری رکھیں، جب تک تجریدات آپ کو کسی نہ کسی جگہ واقعات پہنچا سکیں، اس وقت تک نتائجیت کو تجریدات پر کوئی اعتراض نہیں۔ چونکہ اسے انھی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے

73 نفس و تجربہ کی مشترک کوشش کا نتیجہ ہوتے ہیں اسلئے اسے دنیات سے کوئی ایسا
تخصیب نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود ہو۔ اگر دینی خیالات واقعی زندگی کے لئے مفید
ہوئے تو وہ تاجحیت کے نزدیک اپنے افادہ کی حد تک صحیح ہونگے باقی اس سے
آگے ان میں کہاں تک صداقت ہے اس کا مدار تمام تر ایسی دیگر صداقتوں کے ساتھ
ان کے تعلق پر ہے جن کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

انکی ایک مثال 'سیرا وہ خیال' ہے جو میں نے ابھی ماورائی تصوریت کے متعلق
ظاہر کیا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ گویہ نہایت شاندار ہے اور اس سے لوگوں کے ایک
طبقہ کو مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے، تاہم ساتھ ہی یہ دور دست اور لاعلم بھی ہے۔
لیکن ظاہر ہے کہ جس حد تک اس سے مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے اسکو لاعلم نہیں کہا جاسکتا،
بلکہ اس حد تک یہ اپنی قیمت رکھتی ہے اور ایک واقعی کام کرتی ہے؛ لہذا ایک
اچھے تاجحیت پسند کی حیثیت سے مجھے مطلق کو اس حد تک صحیح و صادق کہنا چاہئے اور میں
بے پس پیش کہتا ہوں۔

74 لیکن یہاں اس حد تک 'صحت و صداقت' کے کیا معنی ہونگے؟ اس سوال کے
جواب کے لئے ہم کو صرف تاجحی طریقہ کے استعمال کی ضرورت ہے۔ جب مطلق کے ماننے والے
کہتے ہیں کہ انھیں اپنے اس عقیدہ سے تسلی ہوتی ہے تو انکی کیا مراد ہوتی ہے؟ انکی مراد یہ
ہوتی ہے کہ مطلق سے چونکہ محدود و بدی پہلے ہی 'خارج' کر دی گئی ہے اس لئے ہم جب
چاہیں وقتی، کو بالقوہ 'ابدی' قرار دے سکتے ہیں؛ اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ اس کا
انجام قابل اعتماد ہوگا، اور کسی گمناہ کے مرتکب ہونے بغیر اپنے دل سے خوف اور محدود
زندگاری کی پریشانی کو نکال سکتے ہیں۔ غرض انھیں اس بات کا حق حاصل ہے کہ گاہے ماہے
اخلاقی تعطیل لے لیں، دنیا کو اپنے انداز پر چلنے دیں اور یہ محسوس کریں کہ اسکے عواقب کا
فیصلہ ہم سے بہتر ہاتھوں میں ہے اور اس فکر میں پڑنا ہمارا کام نہیں۔

بالفاظ دیگر عالم ایک ایسا نظام ہے جسکے انفرادی ارکان وقتاً فوقتاً اپنی
پریشانیوں کو بالائے طاق رکھ سکتے ہیں؛ جس میں لوگوں کے لئے یہ کہہ دینا جائز ہے کہ "اوند ہوگا"
جانے بھی دو، جس میں اخلاقی تعطیل منالینا قاعدہ کے اندر ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو یہ
اس حیثیت کا کم از کم ایک جزو ہے جس سے ہم مطلق کو جانتے ہیں۔ یہی وہ عظیم الشان

فرق ہے جو اس مطلق کی صداقت سے ہمارے مخصوص تجربات میں پیدا ہوتا ہے؛ یہی وہ قدم ہے جو اسکی تاخیری تعبیر سے حاصل ہوتا ہے۔ فلسفہ کے معمولی شائقین جو اخلاقی تصویریت سے حسن ظن رکھتے ہیں وہ اپنے خیالات کو اس سے آگے نہیں جانے دیتے؛ وہ مطلق سے بس اتنا ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اور اسی کو عزیز رکھتے ہیں۔ اس لئے جب آپ مطلق کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں تو انکو تکلیف ہوتی ہے۔ وہ آپکی تنقیدوں کی پروا نہیں کرتے؛
75 کیونکہ آپکی تنقید اس کے جن پہلوؤں سے بحث کرتی ہے وہ انہیں سمجھتے ہی نہیں۔

اگر مطلق صرف اتنے کا نام ہے اور اس سے زیادہ کا نام نہیں تو اسکی صداقت سے کون انکار کر سکتا ہے؟ ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ انسان کو کبھی آرام لینا چاہئے اور یہ تعطیل کبھی جائز ہے۔ میں خوش ہوں کہ جب آپ مجھے یہ کہتے سینگے کہ کسی خیال میں اسی حد تک صداقت ہے جس حد تک وہ ہماری زندگی کے لئے مفید ہے تو آپ میں سے بعض کو بہت ہی عجیب معلوم ہوگا۔ آپ یہ خوشی سے تسلیم کر لیں گے کہ ہر خیال جس حد تک مفید ہے اسی حد تک اچھا ہے اسکی مدد سے جو کام انجام پاتا ہے اگر وہ اچھا ہے تو یہ بھی اچھا ہے؛ کیونکہ اسکی وجہ ہماری حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ لیکن اسی بنا پر خیالات کی صداقت کا دعویٰ کیا لفظ 'صداقت' کا نہایت عجیب بجا استعمال نہیں ہے؟

اس اعتراض کا یہاں شافی جواب دینا ممکن نہیں۔ آپ نے وہ بحث چھیڑ دی ہے جو صداقت کے متعلق میری اور سٹارڈوئیوس صاحبان کی تعلیمات کی جان ہے۔ اس پر چھپے محاضرہ سے پہلے تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کیا جاسکتی؛ اس لئے میں صرف یہ کہہ دیتا ہوں کہ صداقت یا حق آپ مجھے یا خیر کی ایک نوع ہے نہ کہ جیسا عموماً فرض کیا جاتا ہے خیر سے جدا گانہ اور اسکے ہم مرتبہ۔ جو شے ايقان کی راہ میں متعین و قابل بیان اسباب کی بناء پر اچھی ثابت ہو۔ اسی کا نام حق ہے۔ آپ یقیناً تسلیم کریں گے کہ اگر کچھ تصورات زندگی کے لئے مفید ہوتے، یا انکا علم قطعاً مفید ہو تا اور باطل تصورات ہی مفید ہو کر تے تو یہ خیال کہ صداقت ایک مقدس و بیش بہا شے ہے اور اسکی جستجو فرض ہے، ہرگز نہ پیدا ہوتا اور نہ عقیدہ کی شکل اختیار کرتا؛ بلکہ اس نفرت کرنا ہمارا فرض ہوتا۔ دنیا میں سطح بعض غذا میں صرف مرغوب ہی نہیں بلکہ معدے دانوں اور پیچوں کے لئے مفید ہوتی ہیں اسی طرح بعض خیالات غور و خوض یا دوسرے خیالات کی تائید کے لحاظ سے مرغوب ہی نہیں بلکہ ہماری زندگی کی کشمکش میں متعین ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی

زندگی ہے جس کا بسر کرنا ہمارے لئے بہتر ہے اگر کچھ ایسے خیالات ہیں جو اس زندگی کے بسر کرنے میں اعانت کر سکتے ہیں تو حقیقت ایسے خیالات کا ماننا ہی ہمارے لئے بہتر ہوگا بشرطیکہ انکا اپنے سے بڑے دیگر منافع سے تصادم نہ ہوتا ہو۔ یہ کہنا کہ ہمارے لئے کیا ماننا بہتر ہوگا، صداقت کی تعریف سے بہت ملتا جلتا ہے؛ اور اس کہنے کے قریباً بالکل برابر ہے کہ ہم کو کیا ماننا چاہئے اور اس تعریف میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جو زالی ہو۔ کیا ہمارے لئے جس بات کا ماننا بہتر ہو اسکو کبھی نہ ماننا چاہئے؟ اور کیا جو شے ہمارے لئے خیر ہے اور جو شے ہمارے لئے حق ہے ان دونوں کے خیال کو ہم ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں؟

تائجیت کہتی ہے کہ نہیں، اور مجھے اس سے بالکل اتفاق ہے غالباً آپکو بھی جہانگیر اس مجرد بیان کا تعلق ہے اتفاق ہوگا۔ لیکن اسکے ساتھ آپکو یہ شک ہو سکتا ہے کہ جن چیزوں سے ہماری شخصی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر ان سب کو تسلیم کر لیا گیا تو دنیا کے متعلق بے بنیاد خام خیالیوں اور آخرت کے متعلق جذباتی توہمات میں مبتلا ہو جانا پڑے گا۔ آپ کا یہ شک بالکل بجائے اور اسکے یہ معنی ہیں کہ جب آپ مجھ سے مادی کی طرف آنے لگے ہیں تو کوئی ایسی بات پیش آتی ہے جس سے صورت حال سمجیدہ ہو جاتی ہے۔

78 میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ جس شے کا ايقان ہمارے لئے خیر ہے اگر اسکے ايقان کا کسی دوسری اہم منفعت کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا تو وہی شے ہمارے لئے حق بھی ہے۔ حقیقتی زندگی میں کن اہم منافع کے ساتھ ہمارے کسی ايقان کا تصادم سب سے زیادہ ممکن ہے؟ وہی جو دوسرے ايقانات سے حاصل ہوتے ہیں؛ بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو۔ دوسرے نفلوں میں ہماری کسی صداقت کا سب سے بڑا دشمن خود ہماری دوسری صداقتیں ہی ہوتی ہیں۔ صداقتوں کی یہ جبلت ہے کہ وہ ہمیشہ خود اپنے تحفظ اور اپنے حریف کے استیصال کی بنیاد جان توڑ کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اگر میں سطلق کا اس بنا پر قائل ہوں کہ اس سے مجھے نفع ہوتا ہے تو میرے اس یقین کو میرے اور تمام یقینوں سے زور آزمائی کرنا پڑے گی۔ فرض کیجئے اسکی بدولت مجھے اخلاقی تحلیل ملتی ہے، لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے (اب میں جو کچھ کہوں گا وہ گویا بے بیغہ راز اور شخصی حیثیت سے ہوگا) کہ اسکا میری ان دیگر صداقتوں سے تصادم ہے جن کے منافع سے اسکی خاطر دست بردار ہونے کو میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ اسکا تعلق اس طرح کی منطق سے ہے جسکامیں سمت دشمن ہوں، یا اسکی بدولت مجھے مابعد الطبیعیات کی بعض

ایسی باتیں ماننا پڑتی ہیں جو بعید از قیاس اور ناقابل تسلیم ہیں۔ چونکہ ان ذہنی تعارضات کا اضافہ کئے بغیر پہلے ہی سے میرے لئے زندگی میں کافی مصیبتیں موجود ہیں اسلئے میں خود تو 79 ایسی صورت میں شخصی طور پر مطلق سے فوراً دست بردار ہوتا ہوں، اور اخلاقی تعطیل کے لیتا ہوں یا اگر پیشہ در فلسفی ہوں تو کسی اور اصول کی مدد سے اس کو حق بجانب ثابت کروں گا۔

اگر میں مطلق کے متعلق اپنے خیال کو اسکی صرف تعطیل بخش حیثیت تک محدود رکھ سکتا تو اسکا میری دیگر صداقتوں سے تصادم نہ ہوتا، لیکن ہم اپنے بنیادی مفروضوں کو آسانی سے اس طرح محدود نہیں کر سکتے۔ انہیں بعض فوق العادت خصوصیات ہوتی ہیں، اور وہی باعث تصادم ہوتی ہیں۔ میرے مطلق سے انکار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مجھے ان خصوصیات سے انکار ہے؛ کیونکہ میں اخلاقی تعطیل لینے کو بالکل جائز سمجھتا ہوں۔

اب آپ سمجھ گئے ہونگے کہ جب میں نے یہ کہا تھا کہ تاجبیت ایک درمیانی واسطہ اور مصالحانہ کوشش ہے، جو پاپہنی کے الفاظ میں متخالف نظریوں کی سختی دور کرتی ہے؛ تو اس سے میری کیا مراد تھی؟ واقعہ یہ ہے کہ اسکے یہاں نہ کسی طرح کے تعصبات ہیں، نہ متعارض عقائد، نہ سخت گیر قوانین ثبوت، وہ نہایت ہی ملنسار ہے، وہ ہر بنیادی مفروضہ کو منظور کر لیتی ہے اور ہر ثبوت و شہادت پر غور کرتی ہے۔ اسکا یہ نتیجہ ہے کہ وہ ایک طرف مذہب کے میدان میں ایک جاہلیت پسندانہ تجربیت کے مقابلہ میں جسے دینیات سے عداوت و تعصب 80 ہے؛ اور دوسری طرف مذہبی عقلیت کے مقابلہ میں جسے صرف دور دست اعلیٰ بسیط اور مجرد تصور سے دلچسپی ہے؛ عظیم الشان فائدہ میں ہے۔

غرض وہ خدا جو فی الحقیقہ دائرہ کو وسیع کر دیتی ہے عقلیت صرف مطلق و ظاہر پر اڑی رہتی ہے اور تجربیت صرف ظاہری حواس پر اڑی رہتی ہے، لیکن تاجبیت ہر شے کے پینے کے لئے تیار رہتی ہے؛ وہ مطلق یا حواس کی پیروی اور حقیر سے حقیر یا شخصی سے شخصی تجربات سب پر غور کرنے کے لئے بخوشی آمادہ ہو جاتی ہے۔ اگر صوفیانہ تجربات سے عملی نتائج نکل سکتے ہوں تو وہ ان پر بھی توجہ کرنے کے لئے حاضر ہو جاتی ہے؛ اگر شخصی زندگی کے میل کھیل میں بھی خدا کے ملنے کا قریہ ہو تو وہ وہاں بھی جا سکتی ہے۔

جو شے ہماری رہنمائی میں سب سے زیادہ کام آئے، جو زندگی کے ہر حصہ کے لئے سوزوں ہو، جو مطالبات تجربہ کی مجموعی حیثیت میں شرکت کر سکے، وہی تاجبیت کے معیار پر

اغلباً صداقت ہے۔ اگر دینی خیالات یہ خدمت انجام دے سکتے ہوں، اگر خدا کا تصور خاص طور پر اس خدمت کی انجام دہی کا ثبوت دیتا ہو، تو تائبجیت کیسے خدا کے وجود سے انکار کر سکتی ہے؟ جو خیال اسکے نقطہ نظر سے کامیاب ہوا اسکے انکار کے کیا معنی؟ اس کے لئے واقعی حقیقت کے ساتھ موافقت کے علاوہ صداقت کی اور کون سی قسم ہو سکتی ہے؟

81 میں آخری محاضرہ میں پھر مذہب و تائبجیت کے باہمی تعلقات پر بحث کروں گا، لیکن آپ حضرات نے اسی وقت اندازہ کر لیا ہو گا کہ تائبجیت کتنی جمہوریت پسند ہے، اسکا رنگ کیسا متنوع اور کیسا ہر موقع کے مناسب ہے اسکے وسائل کتنے وسیع اور غیر متناہی ہیں، اور اسکے نتائج مادر فطرت کے نتائج کی طرح کیسے دوستانہ ہیں۔

محاضرہ ۳

ما بعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر تائیدی نظر

اب میں خاص خاص مسائل کے متعلق سائنسی طریقہ کے استعمال کی چند مثالیں دیکھے آپ حضرات کو اس سے اچھی طرح مانوس کر دینا چاہتا ہوں۔ میں ان مثالوں سے ابتدا کرتا ہوں جو سب سے زیادہ خشک ہیں؛ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے مسئلہ جوہر کو لیتا ہوں۔ جوہر و عرض کا فرق بہت دیرینہ اور انسانی زبان کی ساخت کے اندر مبتدا و خبر کی شکل میں موجود ہے۔ اس فرق کا ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کیجئے آپ کے پاس سیاہ تختہ پر لکھنے کی کھریا تھی ہے، اس کے صفات، خواص، عوارض، شہون و احوال، جو چاہے کہنے، کیا ہیں؛ سفیدی، بھر بھرا پن، لمبی اور گول شکل، پانی میں نہ گھلنا، وغیرہ وغیرہ؛ یہ صفات کھریا کی ایک مقدار کے ساتھ قائم ہیں جو اسی بنا پر جوہر یا کھل صفات کہلاتی ہے۔ اسی طرح لکھنے کے اس ڈسک کی صفات، لکڑی کے ساتھ اور میرے اس کوٹ کی صفات، اُون کے ساتھ قائم ہیں جو علی الترتیب ڈسک اور کوٹ کے جوہر ہیں۔ کھریا، لکڑی اور اُون میں اختلاف کے باوجود کچھ خواص مشترک ہیں؛ اسلئے یہ اشیاء ایک اور جوہر کی صفات ہیں جو مادہ کہلاتا ہے۔ مادہ کی صفات شامل المکان اور مانع التداخل ہیں؛ علیٰ ہذا ہمارے خیالات و احساسات ہمارے نفوس کے احوال یا خواص ہیں؛ اور ہمارے نفوس اگرچہ جوہر

ہیں لیکن بذات خود نہیں بلکہ ایک عمیق تر جوہر کے شیون کی حیثیت سے جو روح کہلاتا ہے۔ اس امر کا بہت پہلے ہی علم ہو گیا تھا، کہ کھریا کے متعلق ہمیں جو کچھ معلوم ہے، وہ صرف یہ کہ کھریا سفید، بھر بھری وغیرہ ہوتی ہے، یا لکڑی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں، وہ صرف اتنا کہ یہ سختی ہے اور ریشیلی وغیرہ ہوتی ہے۔ غرض یہاں ہر جوہر کو ہم صرف صفات کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی صفات ہمارے واقعی تجربہ کے لئے کسی جوہر کی ساری نقد قیمت ہوتے ہیں۔ انہی کے پردہ میں جوہر نظر آتا ہے، اگر ان سے ہمارا قطع تعلق ہو جائے تو جوہر کے موجود ہونے کا ہم کو شک تک نہ ہو۔ اگر خدا ان صفات کو بلا کسی تبدیلی کے مسلسل بھیجتا رہے اور کسی خاص وقت پر اپنی قدرت کاملہ سے انکے فنا ہو گئے بغیر جوہر کو فنا کر دے، تو ہمیں جوہر کے فنا ہونے کا علم ہی نہ ہو؛ کیونکہ انکے فنا ہونے سے ہمارے تجربہ میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر اسمیہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک فرضی خیال ہے جو اسکا کو اشیا بنا دینے کی دیرینہ انسانی عادت کا نتیجہ ہے۔ مظاہر مجموعوں کی شکل میں نظر آتے ہیں: ایک مجموعہ کھریا کا ہے، دوسرا لکڑی کا، تیسرا کسی اور شے کا اور ہر مجموعہ کا ایک نام ہوتا ہے۔ ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ نام کسی ایسی شے پر دال ہے جسکے ساتھ یہ مجموعہ مظاہر قائم ہے؛ مثلاً آج گرمی کی کمی اس شے کا نتیجہ فرض کی جاتی ہے جسے موسم کہتے ہیں۔ موسم حقیقت میں دنوں کے ایک مجموعہ کا نام ہے، لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ موسم کوئی شے ہے جو دن کے پس پشت رہتا ہے۔ اسی طرح عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ نام ایک مستقل ہستی کی حیثیت سے اس واقعہ کے پس پشت موجود ہوتا ہے جو اس کا سمی ہے۔ اسمیہ کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ منظر ہی خواص کا قیام اسما کے ساتھ نہیں، اور اگر اسما کے ساتھ نہیں تو کسی کے ساتھ نہیں۔ اصل یہ ہے کہ خواص میں بعض کا بعض کے ساتھ اتصاق یا ایک باہم چسپیدگی ہوتی ہے؛ اسلئے اس خیال کو ترک کر دینا چاہئے کہ انکے اتصاق کا سرچشمہ ایک جوہر ہے جو اگرچہ ہمارے لئے ناقابل رسائی ہے لیکن وہ انہیں اس طرح جوڑے رکھتا ہے جس طرح پچکاری میں مصالحہ اسکے مختلف کڑوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ محسن یہ اتصاق ہی وہ شے ہے جو تصور جوہر سے ظاہر ہوتی ہے؛ باقی نفس اتصاق کے پس پشت اور کوئی شے نہیں۔

مدیت نے جوہر کا خیال فہم سلیم سے لیا، اور اسے نہایت اصطلاحی و بدیہی بنا دیا۔

88

چونکہ جوہر ہم سے بالکل الگ رہتا ہے، اسلئے تائجیت کے نقطہ نظر سے شاید ہی کوئی اور شے ہمارے لئے اتنی بے نتیجہ ہو جتنے کہ جوہر ہیں؛ تاہم کم سے کم ایک صورت میں مدرست نے جوہر پر تائجی طریقہ سے غور کر کے تصور جوہر کی اہمیت ثابت کر دی۔ میرا اشارہ ان نزاعات کی طرف ہے جو عشاے ربانی کے اسرار کے متعلق پیدا ہوئیں۔ تائجیت کے نقطہ نظر سے کم از کم اس موقع پر جوہر کی عظیم الشان قیمت معلوم ہوتی ہے عشاے ربانی میں چونکہ روٹی کے عوارض نہیں بدلتے پھر بھی وہ حضرت عیسیٰ کے جسم کا جز بن جاتی ہے، اسلئے یہ انقلاب لازماً صرف جوہر میں ہوتا ہوگا۔ یعنی بطور معجزہ روٹی کے محسوس و ظاہری خواص بدلے بغیر صرف اسکا جوہر ربانی جوہر سے بدل جاتا ہوگا۔ گو روٹی کے خواص بدستور باقی رہتے ہیں، تاہم عظیم الشان فرق پیدا ہو جاتا ہے کہ جو لوگ اسے کھاتے ہیں وہ دراصل خود ربانی جوہر کو کھاتے ہیں لہذا اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جوہر اپنے عوارض سے علیحدہ ہو کر دوسرے جوہر کے عوارض اختیار کر سکتا ہے تو جوہر کے اس خیال کا ہماری زندگی پر عظیم الشان اثر پڑے گا۔

89

جوہر کے تصور کا صرف یہی وہ تائجی استعمال ہے جبکا مجھے علم ہے اور ظاہر ہے کہ اسپرینجیڈگی کے ساتھ وہی لوگ غور کریں جو حقیقی حضور کا عقیدہ دیگر مستقل دلائل کی بنا پر رکھتے ہیں۔

90

بار کلمے نے مادی جوہر پر ایسے پرزور طریقہ سے تنقید کی کہ اسکا نام بعد کے سارے فلسفہ میں گونجتا رہا۔ اس موضوع پر بار کلمے کی بحث اس قدر مشہور ہے کہ یہاں صرف اسکا تذکرہ کافی ہے۔ بار کلمے جس خارجی دنیا کو سمجھتے ہیں، اسکا انکار تو کچھ انکو اور مستحکم کر دیتا ہے۔ البتہ اسکا یہ دعویٰ ہے کہ اگر مدرست کے مادی جوہر کے خیال کو تسلیم کر لیا گیا ہو تو ہمارے لئے ناقابل رسائی خارجی دنیا کے پس پشت موجود اور خود اس دنیا سے زیادہ عمیق و واقعی، اور اسکے قیام کے لئے ناگزیر ہے تو یہ خارجی دنیا کے عدم واقفیت کا سب سے بڑا ثبوت ہوگا۔ اسی لئے اسکا قول ہے کہ جوہر کو تو ختم کر دو، اور خدا کو مان لو (جس کو تم سمجھ اور پہنچ سکتے ہو) جو براہ راست محسوس دنیا کو تمہارے لئے بھیجتا رہتا ہے اور تم الہی اقتدار کی بنا پر اسکی تصدیق و تائید کرتے ہو! مادہ پر بار کلمے کی یہ تنقید بالکل تائجیت پسندی کے اصول پر تھی۔ مادہ کو ہم رنگ، شکل، سنخشی، نرمی، وغیرہ کے احساسات کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی احساسات اس لفظ کی نقد قیمت ہیں۔ مادہ کے واقعی وجود کے معنی

92

غرض لاک کے نزدیک ہماری شخصی ہویت تمام تر ان جزئیات کے اندر مضمر ہوتی ہے جن کی تاجبیت کی رو سے تحدید کیجیاسکتی ہے۔ آیا ان قابل تصدیق جزئیات یا واقعات سے الگ کسی اور روحانی مبداء کے ساتھ یہ ہویت قائم ہے؟ یہ ایک محض عجیب و غریب خیال ہے۔ لاک چونکہ مصالحت پسند تھا اسلئے اس نے خاموشی کے ساتھ اس خیال کو برداشت کر لیا کہ شعور کے پس پشت ایک جوہری روح بھی موجود ہے، لیکن اسکے جانشین ہیوم اور ہیوم کے بعد اکثر تجربہ بیت پسند علمائے نفسیات نے ہماری داخلی زندگی کے قابل تصدیق التصاقات کے علاوہ روح کا انکار کر دیا۔ غرض یہ لوگ روح کو بے تجربہ کی دنیا میں پھرا ترائے اور تصورات اور اسکے باہمی مخصوص علائق کی نقد ریز کاریوں سے اسکو بھٹالیا۔ جیسا میں نے بارکلی کے مادہ کے متعلق عرض کیا تھا، اسی طرح روح بھی 'خیر' یا 'حق' صرف اسی حد تک ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

93

مادی جوہر کے تذکرہ سے قدرۃ مادیت کا خیال آجاتا ہے، لیکن فلسفیانہ مادیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مادہ کو کوئی مابعد الطبیعیاتی مبداء تسلیم کیا جائے۔ انسان بارکلی کی طرح مادہ کے اس مفہوم کا سختی کے ساتھ انکار کر سکتا، یا کم سے کم اس کی طرح منظریت پسند ہو سکتا ہے اور اسکے باوجود وہ اس معنی میں مادیت پسند بھی ہو سکتا ہے کہ اعلیٰ منظرہر کی ادنیٰ منظرہر سے تشبیہ کرتا ہو، اور دنیا کی قسمت کو اس کے نسبتہ اند سے اجزاء قوی کے رحم پر چھوڑ دیتا ہو۔ اسی وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے مادیت یعنی روحانیت یا الحیثیت کی ضد کا یہ خیال ہے کہ دنیا کا سارا کارخانہ جسمانی فطرت کے دم سے چل رہا ہے، اگر انسان پوری طرح واقعات سے آگاہ ہے تو اچاہے تصویریت کے بقول فطرت صرف ہمارے نفس ہی کیلئے موجود ہو یا ایسا نہ ہو (بہر کیف وہ عضو یا حالت کی بنیاد پر انسانی ذہن کے بہترین نتائج کی توجیہ کر سکتا ہے۔ ہمارے ذہنوں کو بہر صورت فطرت کی نوعیت وہی قلمبند کرنا پڑے گی جو ہے اور اس کو اندھے طبیعی قوانین کی وساطت ہی سے کاربند رہنا پڑے گا۔ آجکل کی مادیت کا یہی راز ہے جس کو فطرت کہنا زیادہ بہتر ہے۔ فطرت کے بالمقابل احمیت نظر آتی ہے، جسے وسیع تر معنوں میں روحانیت کہہ سکتے ہیں۔ روحانیت کا دعویٰ ہے کہ نفس کا فعل اشیاء کو صرف دیکھنے اور قلمبند

کرنے ہی تک محدود نہیں بلکہ وہ انہیں چلاتا اور ان پر عمل کرتا ہے؛ اور اس طرح دنیا کی رہنمائی اسکے ادنیٰ نہیں بلکہ اعلیٰ اجرا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر گوالٹر بحث کیجاتی ہے، لیکن اس بحث کی حیثیت جمالیاتی ترجیحات سے زیادہ نہیں ہوتی۔ مادہ کثیف، ناتراشیدہ، درشت اور غلیظ ہے؛ روح پاکیزہ، اور اعلیٰ اور اشرف ہے؛ چونکہ عالم کی شان کے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس میں فوقیت کا شرف اعلیٰ ہی کو حاصل ہو، اس لئے روح کو عالم کا فرمانروا اصول قرار دینا چاہئے۔ عقلیت کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ اسکے نزدیک تجربی اصول ایسی آخری حد ہے، جہاں پہنچ کے ذہن بس مداحانہ فکر پر اکتفا کر سکتا ہے۔ روحانیت جس حیثیت سے اکثر تسلیم کیجاتی ہے اسکے لحاظ سے ہم اسے صرف اس حالت کا نام کہہ سکتے ہیں جہیں انسان بعض تجربیوں کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک لائق روحانیت پسند پروفیسر جب مادیت کا ذکر کرتے تھے تو اسے غلیظ فلسفہ سمجھتے تھے اور اپنے خیال میں یہ سمجھتے تھے کہ یہ نام مادیت کی تردید کیلئے کافی ہے۔

94

اس طرح کی روحانیت کا جواب دینا آسان ہے اور اسپنسر نے اس کا قاطع جواب دیا ہے۔ اس نے اپنی نفسیات جلد اول کے آخر میں چند صفحے خوب لکھے ہیں؛ ان میں یہ دکھایا ہے کہ جو 'مادہ' اس قدر نازک ہو جسکی حرکت میں ایسی ناقابل تصور تیزی و صفائی ہو جسپر جدید سائنس کی توجیہات کی بنیاد ہے اس مادہ میں غلاظت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ ہم فانی انسانوں نے روح کا جو تصور قائم کیا ہے وہ بجائے خود اس قدر ناتراشیدہ ہے کہ واقعات فطرت کی کامل نزاکت پر حاوی نہیں ہو سکتا؛ اسکا یہ قول ہے کہ یہ دونوں لفظ فقط ایک علامت ہیں اور دونوں کا اشارہ اس ناقابل علم حقیقت کی طرف ہے جس میں دونوں کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

95

تجربہ ہی اعتراض کا تجربی جواب کافی ہوتا ہے؛ چنانچہ جہاں تک مادہ کی غلاظت و ناتراشیدگی کیوجہ سے مادیت پسندی پر اعتراض کا تعلق تھا، اسپنسر نے اعتراض کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کر دیا۔ دراصل مادہ کی لطافت بے انتہا اور ناقابل یقین حد تک لطیف ہے جس شخص نے کبھی مردہ بچے یا مردہ والدین کا چہرہ دیکھا ہے، اسکی نظر میں مادہ کو، صرف اسی ایک واقعہ کی بنا پر کہ وہ کم از کم ایک زمانہ تک ایسی دلکش صورت اختیار کر سکتا تھا،

ہمیشہ کے لئے ایک مقدس شے بنانا چاہئے۔ زندگی کا اصول خواہ مادی ہو یا غیر مادی، بہر صورت مادہ شریکِ عمل ہوتا اور زندگی کے تمام مقاصد کیلئے کارآمد ہوتا ہے۔ یہ محبوبِ تنازع بھی مادہ کے امکانات میں تھا۔

آئیے! اور اجاد عقلیت پسندی کی طرح محض اصول پر قناعت کرنے کے بدلے اس مسئلہ کے متعلق تائجی طریقہ سے کام لیں۔ مادہ سے ہماری کیا مراد ہے؟ اگر دنیا کو مادہ یا روح چلا رہی ہے تو اس سے علمی فرق کیا پیدا ہو گا؟ میرے خیال میں اب اس مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی۔

96 میں سب سے پہلے آپکی توجہ ایک عجیب واقعہ کی طرف منطقی کرنا چاہتا ہوں۔ ہم دنیا کا خالق مادہ کو تسلیم کریں یا خدا کو؟ جہاں تک دنیا کے ماضی کا تعلق ہے اس کے شمع بھرق نہو گا۔

97 فرض کیجئے کہ ایک مرتبہ عالم کی تمام چیزیں ہمیشہ کے لئے اٹل بنا کر دیدی گئیں، وہ اسی وقت ختم ہو گئیں اور آئندہ ان کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب خدا پرست اور مادہ پرست اس عالم کی تاریخ کی اپنے اپنے رنگ میں توجہ کرتے ہیں، خدا پرست یہ دکھلاتا ہے کہ انھیں خدا نے کیسے بنایا تھا، علیٰ ہذا مادہ پرست ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ دکھلاتا ہے کہ یہ فطرت کی اندھی قوتوں سے کیسے بنی ہیں۔ اسکے بعد تائجیت پسند سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ وہ ان نظریوں میں انتخاب کرے، تو وہ کیا کرے گا؟ اگر دنیا مکمل ہو چکی ہے تو وہ کیسے اپنے میاں کا استہمال کر سکے گا؟ اسکے نزدیک تصورات ایسی چیزیں ہیں جنہیں لیکے انسان تجربہ کی دنیا میں واپس آتا ہے اور فرق کی تلاش کرتا ہے۔ مگر اس مفروضہ کی بنا پر نہ کوئی تجربہ ہو گا، اور نہ کسی ممکن فرق کی توقع ہوگی۔ چونکہ دونوں نظریوں کے تمام نتائج ظاہر ہو گئے اور پیش نظر مفروضہ کی بنا پر یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں نظریے ایک ہیں اسلئے تائجیت پسند یہ کہے گا کہ مختلف ناموں کے باوجود دونوں کے معنی ایک ہیں؛ اور یہ محض لفظی بحث ہے (میرا مفروضہ یقیناً یہ ہے کہ جو کچھ ہے اس کی توجہ میں دونوں نظریوں کو یکساں کامیابی ہوئی ہے) ذرا سچے دل سے غور کیجئے! اگر خدا کا کام مکمل ہو چکا اور دنیا ختم ہو چکی ہے تو خدا کے وجود کا اب کیا فائدہ ہو گا۔ اکی اس سے زیادہ قیمت نہو گی معنی اس دنیا کی، اسکی قدرت کے متعلق صرف اس قدر نتیجہ نکل سکے گا کہ ایسی کمالات بھی ہیں اور نقائص بھی۔ چونکہ اس کا کوئی

98 مستقبل نہ ہوگا، اور چونکہ اسکا پورا مہموم اور پوری قیمت ان احساسات کی شکل میں مستحق اور ادا ہو چکی ہوگی جو اسکے ساتھ پیدا ہوئے تھے، اور اب اس کیساتھ ختم ہو گئے، چونکہ وہ حقیقی دنیا کی طرح (کسی اینوائی چیز کو تیار نہ کرے گی) اور یوں ہمیں تکسلی یا کمینہ اہمیت نہ ہوگی؛ اس لئے کیوں اسکے ذریعہ سے خدا کی کہنا چاہئے کہ پالش کی جائے۔ خدا جو کچھ کر سکتا تھا کر چکا، اس حد تک ہم اسکے مشکور ہیں؛ مگر اس سے زیادہ نہیں۔ اسکے بالمقابل نظریہ کو تسلیم ہے؛ تو وہ یہ کہتا ہے کہ مادہ کے ذریعے اپنے قوانین کی پابندی کر کے اس دنیا کو بے کم و کاست بنائیں، تو کیا اس نظریہ کی رو سے ہمیں خدا کی طرح مادہ کے ذروں کا مشکور نہ ہونا چاہئے؟ اگر ہم خدا کو نظر انداز کر کے صرف مادہ کو ذمہ دار قرار دیں تو ہمارا کونسا نقصان ہو جائے گا؟ کوئی مخصوص 'مردنی'، 'دورستی'، (جو مادہ کی طرف منسوب کیجاتی ہے۔ م) کہاں سے آجائے گی؟ اگر تجربہ ہمیشہ وہی رہے جو اس وقت ہے، تو خدا کی موجودگی سے اسکی 'زندگی' و 'مایہ داری' میں کیسے اضافہ ہو سکے گا۔

صاف بات یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دنیا غیر ممکن ہے جس دنیا کا ہم کو واقعی تجربہ ہے اسے دونوں مضمونوں میں تفصیل کے لحاظ سے یکساں براؤننگ کے بقول تعریف و تجو کے لحاظ سے یکساں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں دنیا جیسی ہے ویسی ہی رستی؛ وہ ایک ایسا عطیہ ہے جو دین نہیں لیا جاسکتا نہ اسکی علت مادہ قرار دینے سے ان اجزا میں کوئی کمی ہوگی جن سے یہ بنی ہے؛ نہ خدا کو اسکی علت قرار دینے سے ان میں کوئی اضافہ ہوگا۔ وہ خدا ہیں یا سالمات جو کچھ ہیں اسی دنیا کے ہیں کسی دوسری دنیا کے نہیں۔ اگر خدا ہے تو وہ بھی وہی کر رہا ہے جو سالمات کرتے، یا یوں کہئے کہ سالمات کے پردہ میں نظر آئے خود اس مشکریہ کو حاصل کر لیتا ہے جو سالمات کو ملنا چاہئے، اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اگر خدا کی موجودگی سے اس کارخانہ میں کوئی نیا پہلو یا نیا نتیجہ نہیں ظاہر ہوتا، تو ایسی موجودگی سے خدا کی عظمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ نہ ایسی حالت میں خدا کے نہ رہنے اور صرف قوتوں کی کارسرمائی سے خدا کی عظمت میں کمی ہوتی ہے۔ جب تماشائیت ختم ہو چکے اور پردہ گر جائے تو اسکے مصنف کو نہ استاد فن کہنے سے تماشاکچھ بہتر ہو جائے گا اور نہ انٹری کہنے سے تماشاکراہب ہو جائے گا۔

اسلئے اگر ہمارے مفروضہ سے آئندہ تجربہ یا طریق کار کے متعلق کوئی امر اخذ نہ کیا جاسکا تو

100

مادیت اور الحیثیت کی ساری بحث بے معنی اور بھل ہوگی۔ اس صورت میں خدا اور مادہ دونوں کے معنی بالکل ایک ہونگے، یعنی بلا کم و کاست وہ طاقت جو ایسی مختتم دنیا بنا سکی۔ اور اس طرح کی فضول بحث کے نام سے جو شخص کانوں پر ہاتھ رکھے گا، وہ بڑا مجھدار ہوگا۔ اسی لئے اکثر آدمی جبلتہ اور سائنس دان ارادۃ ایسی فلسفیانہ بحثوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ رکھتے ہیں جن سے آئندہ متعین نتائج کے پیدا ہونے کی کوئی توقع نہیں ہوتی۔ ہم فلسفہ کے متعلق اس الزام سے خوب واقف ہیں کہ انکی بحث لفظی اور لا حاصل ہوتی ہے۔ اگر تائجیت صحیح ہے، اور ان نظریات سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکلتا، خواہ کیا ہی بعید سے بعید اور نازک سے نازک ہو، تو فلسفہ پر یہ الزام بالکل بجا ہے۔ عام آدمیوں اور سائنس دانوں کا تو یہی قول ہے کہ انہیں اس طرح کے کوئی نتائج نظر نہیں آتے، اب اگر مابعد الطبیعیات دے بھی کوئی ایسا نتیجہ نہیں بتا سکے تو دوسروں کی مخالفت بالکل حق بجانب ہے۔ انکا علم شاندار یا وہ کوئی کامیابی ہے اور انکی تعلیم کے لئے پروفیسر مقرر کرنا حماقت میں داخل ہے۔

101

اسی لئے مابعد الطبیعیات کے ہر سچے مباحثہ میں کوئی نہ کوئی عملی نتیجہ خواہ وہ کتنا ہی ظنی و بعید کیوں نہ ہو ضرور شامل ہوتا ہے۔ آئیے اس امر کے اندازہ کے لئے ہم اس مسئلہ کو لیں جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہے اور یہ فرض کریں کہ ہم اسی دنیا میں ہیں جس میں رہتے ہیں جس کا کوئی مستقبل ہے اور جو ابھی نامکمل ہے۔ اس نامکمل دنیا میں اہمیت یا مادیت کا سوال ہی عملی اور اس قابل ہوگا کہ انکی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لئے تھوڑا سا وقت صرف کیا جائے۔ اگر تجربہ کے تادموز واقعات کو ایک طرف محض اندھے سالماں کے ابدی قوانین کی بے مقصد تشکیل کا یا دوسری طرف خدا کی دانائی کا نتیجہ قرار دیا گیا تو انہیں سے ہر صورت کے لحاظ سے ہمارے عمل میں کیا اختلاف ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ واقعات کے نقطہ نظر سے کوئی فرق نہ ہوگا، جو واقعات پیش آئیوں سے تھے وہ پیش آچکے جو نفع ان سے ہونے والا تھا وہ ہو چکا، خواہ انکا سبب خدا ہو یا سالماں، دونوں کا حاصل ایک ہے۔ اسی بنا پر حکل بہت سے مادہ پرست اس مسئلہ کی عملی اور آئندہ حیثیت کو یکسر نظر انداز کر کے یہ دکھاتے ہیں کہ اگر مادہ سے اس قدر فوائد حاصل ہو سکتے ہیں تو وہ اپنے کارنامہ کے لحاظ سے خدا کی طرف ایک مقدس ہستی بلکہ درحقیقت خدا مرادف اور وہی ہے جس کو تم خدا کہتے ہو۔ اور یوں لفظ مادیت سے ذم کے پہلو بلکہ خود اس لفظ ہی کو اپنی اصطلاح سے خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسے

102 الفنا کو استعمال کرنا ہی چھوڑ دو جن میں مخالف پیدا ہو گیا ہے؛ اور انکے بجائے ایسے الفاظ استعمال کرو جو ایک طرف ملایانہ مفہیم اور دوسری طرف مادیانہ تاثر اسیدگی انگھڑوں اور پستی سے پاک ہیں۔ خدایا مادہ کے بجائے سرائزل، غیبی طاقت، یکہ و تنہا قوت کہو! یہی وہ طریقہ ہے جس پر اسپنسر زور دیتا ہے۔ اگر فلسفہ کا کام صرف ماضی پر غور کرنا ہو تا تو یقیناً اسپنسر کی یہ رائے اس کے ایک اچھے تاجت پسند ہونیکا اعلان کرتی۔

لیکن فلسفہ کو مستقبل پر بھی نظر رکھنا پڑتی ہے۔ دنیا جو کچھ کر چکی ہے اس میں جو کچھ ہو چکا ہے اس سے جو کچھ مل چکا ہے ان سب کے دیکھنے کے بعد فلسفہ کو یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ آئندہ کے لئے یہ کیا وعدہ کرتی ہے؛ کوئی ایسا مادہ بتاؤ جو کامیابی کا وعدہ کرتا ہو جو اپنے قوانین کی رو سے ہیں کمال تک پہنچا دینے کا میثاق ہو؛ پھر دیکھئے کہ جس طرح اسپنسر اپنی غیبی طاقت کی پرورش کرتا ہے اسی طرح ہر معمول پسند آدمی اس مادہ کی پرورش کرے گا۔ اس طرح کے مادہ سے صرف اتنا راست بازی نہ پیدا ہوگی بلکہ تا ابد پیدا ہوتی رہے گی اور یہی ہیں چائے چونکہ خدا جو کچھ کرتا ہے عملاً وہی یہ مادہ بھی کرتے گا اس لئے وہ خدا کے مساوی ہو گا اس کا فعل خدا کا فعل ہو گا اور یہ اس دنیا میں ہو گا جہاں خدا کی ضرورت نہ ہوگی؛ ایسی دنیا میں خدا کی کمی کبھی بجا طور پر محسوس نہ کی جاسکے گی۔

103 لیکن جس مادہ سے اسپنسر کے کائناتی ارتقاء کا عمل جاری ہے کیا وہ اسی طرح کے کبھی نہ ختم ہونے والے کمال کا اصول ہے؛ یقیناً نہیں۔ کیونکہ جس چیز یا نظام کی بنیاد کائناتی ارتقاء پر ہے اس کا انجام سائنس کی مشین گوئی کے بموجب فنا ہے۔ اسپنسر نے چونکہ اس بحث کے صرف جمالیاتی پہلو کو پیش نظر رکھا اور عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا، لہذا اس عقیدہ کے حل کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ اب ذرا ہمارے عملی نتائج کے اصول سے کام لیجئے، پھر دیکھئے کہ فوراً الٰہیت یا مادیت کے سوال میں یقینی اور زبردست اہمیت پیدا ہوتی ہے۔ الٰہیت اور مادیت کو اگر ماضی کے نقطہ نظر سے دیکھئے، تو ان دونوں میں کوئی تفریق نہیں معلوم ہوتا، لیکن اگر مستقبل کے نقطہ نظر سے دیکھئے، تو یہ دونوں اصول تجربہ کے متعلق دو مختلف منظر پیش کرتے ہیں۔ میکانیکی نظریہ ارتقاء کی رو سے جس قدر خوشوقتی کے موقع ہیں اپنے عضوی نظامات کی بدولت حاصل اور بعد نصیب العین ہمارے نفس کی بدولت قاتل ہوتے ہیں، ان سب کے لئے مادہ و حرکت کی تقسیم و تقسیم کے قوانین کا مشکو رہونا چاہئے؛ لیکن یہی قوانین

ایک دن اپنا کام آپ تمام کر کے رہیں گے۔ عالم کے اس آخری حشر کی جو تصویر ارتقائی سائنس کی پیشین گوئیاں کھینچتی ہیں، وہ آپ سب کو معلوم ہے؛ اسے بیان کرنے کے لئے مجھ کو بالغور کے الفاظ سے بہتر تعبیر نہیں مل سکتی۔ ہمارے اس نظام عالم کی طاقتوں کو زوال ہو گا؛ آفتاب کی روشنی ماند پڑ جائے گی؛ یہ زمین بے حرکت اور بے لیل و نہار ہو کر اس دہر کو برداشت نہ کر سکیگی، جس کی بدولت دم بھر بسنے اسکی پرسکون تنہائی میں فرق آگیا ہے؛ انسان خاک میں مل جائیگا اور اسکے تمام خیالات بھی نیست و نابود ہو جائیں گے؛ جس بے چین شعور نے، عالم کی پرسکون مہر خاموشی کو توڑ کر، اسکے ایک گمنام گوشہ میں چشم زدن کے لئے ہنگامہ مچا رکھا تھا، اسے چین آجائے گا؛ مادہ کو اب اپنا علم نہ ہو گا؛ غیر فانی یادگاریں اور کارنامے، ملکہ خود موت اور موت سے بھی قوی تر محبت، یہ سب چیزیں اس طرح مٹ جائیں گی کہ گویا کبھی کچھ تھا ہی نہیں؛ انسان کی محنت، طباعی، انہماک اور جفاکشی نے جو کچھ سلاہائل کیا تھا، اسکی بدولت کسی چیز کی حالت نہ اچھی ہوگی اور نہ بری۔“

105 بس اسکا یہی کاٹا ہے جو رہ رہ کے کھٹکتا ہے۔ یہی پہلو، کہ عالم کے اس عظیم الشان طوفان میں، اگرچہ بہت سے جو اہل نگار مسائل نظر آتے ہیں، گو بہت سے سحر آفریں ابراہارے پھرتے ہیں، اور ہمارے غوش کرنے کے لئے ہماری دنیا کی طرح مٹنے سے پہلے ہماری نظر کے سامنے ٹھہرے رہتے ہیں، لیکن جب یہ نظر سے اوجھل ہو جائیں گے تو خود انکی اور بیش قیمتی کے اُن عناصر کی قائم مقامی کے لئے جو ان میں موجود ہونگے، عدم اور محض عدم رہ جائیگا۔ ختم، رخصت، ہستی کی ظلم و سہ سے ہمیشہ کے لئے روانہ، نہ انکی صدائے بازگشت نہ یادگار، نہ کسی ایسی شے پر کوئی اثر جو اسکے بعد اسی طرح کے نصب العینوں کی فکر لے سکے۔ آجکل علمی مادیت کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے، اسکے لحاظ سے یہی آخری اور بہت تنہا بادی اسکی حقیقت ہے۔ دورانِ تقا کی اس بربادی کے بعد جو قوتیں باقی رہ جائیں گی، وہ اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ قوتیں ہونگی۔ اس حقیقت کا خود اسپنسز کو بھی آنا ہی پیش ہے، جتنا کسی اور کو۔ پیرہہ کیوں اس طرح دلال قائم کرتا ہے کہ جیسے ہم اسکے اصول فلسفہ یعنی مادہ و حرکت کی تاثر آئندگی پر از راہ حماقت محض جمالیاتی نقطہ نظر سے اعتراض کر رہے ہیں، حالانکہ جس چیز سے ہماری روح کا پستی وہ (مادہ و حرکت کی تاثر آئندگی نہیں بلکہ اسکے) آخری علمی نتائج کی انتہائی حراماں نصیبی ہے۔

نہیں، مادیت پر اصلی اعتراض ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے۔ مادیت کی اس وقت جو حالت ہے اسکی شکایت فضول ہے۔ مائراستیدگی دہی ہو سکتی ہے جو ہے، یہ ہیں معلوم ہے۔
ہیں شکایت اس بات کی ہے جو مادیت میں نہیں ہے، یعنی یہ کہ اس سے ہماری اعلیٰ اغراض کی متعلق ضمانت اور ہماری بعید تر امیدوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔

بخلاف اسکے خدا کا خیال چاہے ریاضیات کے ان خیالات سے وضاحت میں کتنا ہی کم ہو جو میکافی فلسفہ میں رائج ہیں، لیکن کم از کم یہ فوقیت ضرور حاصل ہے کہ اس سے ایک اعلیٰ نظام کے دائمی بقا کی ضمانت ہو جاتی ہے۔ اگر دنیا میں ایسا خدا موجود ہے جس کا حکم مطلق ہے تو چاہے دنیا جلد خاک ہو جائے یا جسم کر برف بن جائے لیکن ہم خیال کر سکتے کہ اسکو قدیم نصب العینوں کا لحاظ ہے اور وہ انہیں کہیں نہ کہیں بار آور کرے گا؛ اسلئے یہ سانچہ جزئی کو ہنگامی ہے اور ربادی و تباہی اشیاء کا بالکل آخری انجام نہیں ایک ابدی اخلاقی نظام کی یہ آرزو انسانی قلب کی سب سے گہری آرزووں میں ہے؛ ڈانٹے اور ورڈ سو رتھ کی طرح جو شعرا اس نظام کے اذعان پر زندہ رہتے ہیں انکے کلام کی غیر معمولی قوت بخشی دہی اسی واقعہ کی مرہون منت ہے۔ مادیت اور روحانیت کی اصل حقیقت مادہ کے اندرونی جوہر یا خدا کے مابعد الطبیعیاتی صفات کے متعلق ہو شکا خان تجربات نہیں بلکہ عملی وجد باقی رجحانات، امید و توقع کے مطالبات کی تکمیل اور ان تمام نازک نتائج میں مضمر ہے جو انکے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادیت اخلاقی نظام کی ابدیت سے انکار اور آخری امیدوں کے انقطاع کے مرادف ہے؛ روحانیت اخلاقی نظام کی ابدیت کے اقرار اور امیدوں کی جولانیوں کے مرادف ہے۔ یہ بحث یقیناً ان لوگوں کے لئے کافی حد تک صداقت رکھتی ہے جنہیں اسکا احساس ہے، اور جب تک انسان انسان ہے اسوقت تک فلسفہ میں سنجیدگی کے ساتھ یہ بحث جاری رہے گی۔
مکن ہے آپ حضرات میں سے بعض اب بھی انکی مدافعت کے لئے تیار ہو جائیں اور تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا کے مستقبل کے متعلق مادیت و روحانیت کی مشین کوئیوں میں فرق ہے، عقلمندی کے نقطہ نظر سے اس فرق کو بعید اور ناقابل اعتبار قرار دیکے اس پر منہ بنائیں اور کہیں کہ عقلمندی کی بات یہ ہے کہ ان آن بہت دور تک نظر نہ دوڑائے اور دنیا کے انجام کے متعلق ان وہمیات سے پریشان نہ ہو لیکن ہمیں

107

108

صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اگر آپ کا یہی قول ہے تو آپ انسانی فطرت کے ساتھ
نا انصافی کر رہے ہیں؛ آپ صرف بے عقلی کا لفظ بول کر مذہبی انسردگی کا فیصلہ
نہیں کر سکتے۔ مطلق اشیاء، مکمل اشیاء، آخری اشیاء سے فلسفہ کو بچا سہو کا رہے۔
تمام اعلیٰ طبائع ان پر سنجیدگی سے غور کرتے ہیں جو شخص اپنی نظر کو محدود رکھتا ہے،
وہ شخص سطحی آدمی ہے۔

اس بحث میں واقعہ کی تنقیحات کا بلاشبہ ہمیں بافعل صحیح اندازہ نہیں؛ لیکن وہ حد
کی تمام شکلیں اس حد کی طرف لے جاتی ہیں اور مادیت کا آفتاب ناامیدی کے سمندر
میں ڈوب جاتا ہے۔ مطلق کے بارے میں جو کچھ میں کہہ چکا ہوں، اسے ذرا یاد
رکھئے؛ اسکی بدولت ہمیں اخلاقی تنطیل ملتی ہے؛ یہی ہر مذہبی خیال کی حالت ہے۔
مذہبی خیال سے ہم میں سرگرمی ہی پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ہماری خوشی، ہماری بے فکری،
ہمارا اعتماد، حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ بیشک اسکی جو بنیاد مذہبی خیال بیان کرتا ہے
وہ کافی بہم ہے؛ خدا پر ایمان کیوجہ سے مستقبل کے جن نجات بخش واقعات کا
ہمیں یقین ہوتا ہے ان کا حساب سائنس کے تمام طریقوں سے لگانا پڑے گا۔ ہم
اپنے خدا کا مطالعہ اسکی مخلوق کے مطالعہ سے کر سکیں گے؛ لیکن اگر ہم خدا رکھتے ہیں تو
اس بانفشتانی سے پہلے ہی اس کے خیال سے لطف اندوز ہو سکیں گے۔ خود
میرا یہ خیال ہے کہ خدا کی شہادت ابتدائے انسان کے ذاتی و باطنی تجربات سے
ملتی ہے؛ جب ان سے ایک مرتبہ خدا مل گیا تو اسکے نام سے کم از کم تعطیل کا فائدہ حاصل ہوگا۔
آپ کو یاد ہوگا، کل میں نے صد اقدوں کے باہم تضاد، اور ایک کے دوسرے کو دیر،
کرنے کے تعلق کیا عرض کیا تھا؛ خدا کے خیال کی صداقت کو بھی اور صد اقدوں سے بر د آزمائی
کرنا پڑتی ہے؛ یہ انکی اور وہ انکی آزمائش کرتی ہیں؛ جب ہماری تمام صد اقدیں راہ راست پر
آجائیں تب جا کر کہیں خدا کے تعلق ہماری آخری رائے قائم ہو سکتی ہے۔ یہ اسد رکھنی چاہئے
کہ عارضی تصنیف کی کوئی ایسی صورت نکل آئے گی جس سے اختلافات مرطے ہو جائیں گے۔

اب میں ایک نہایت قریب التعلق فلسفیانہ مسئلہ کو لیتا ہوں یعنی عالم میں نظم و نسق کا
سوال۔ یہ خیال نامعلوم زمانہ سے چلا آتا ہے کہ خدا کا وجود جن فطری واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔
بہت سے واقعات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا یہ ایک دوسرے کو پیش نظر رکھ کے مرتب کئے گئے ہیں؛ مثلاً ہر

کی چونچ، زبان، دم، پنجے، اسی جگہ کے لئے بہت ہی موزوں ہیں، جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور ان درختوں کی چھال میں کیڑے رہتے ہوں۔ یا ہماری آنکھ کے مختلف حصے، قانون روشنی کے بالکل مطابق ہیں، جسکی شعاعوں سے شبکیہ پر تصویر صاف اتر آتی ہے۔ ان مختلف الاصل واقعات کے اس حد تک ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ عالم کی آفریش کسی نقشہ کے مطابق ہوتی ہے، اور اس نقشہ کا بنانے والا انسان دوست خدا ہے۔

اس استدلال کی پہلی منزل یہ تھی کہ نظم و نسق کا وجود ثابت کیا جاتا۔ چنانچہ فطرت کا کونا کونا چھان کے ایسے نتائج جمع کئے گئے جو جداگانہ اشیا کی باہم موزونیت سے پیدا ہوتے تھے؛ مثلاً ہماری آنکھ پیٹ کی تاریکی میں، اور روشنی آفتاب میں پیدا ہوتی ہے؛ لیکن دونوں ایک دوسرے کے لئے کیسے موزوں ہیں! اسی سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ پس نظر مقصد رویت ہے، اور اس مقصد کا ذریعہ حصول، آنکھ اور روشنی کے دو جداگانہ واقعات میں موزونیت۔

جب ہم اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اس استدلال کی قوت کو استفادہ متفقاً محسوس کرتے تھے، تو ہمیں یہ دیکھ کے تعجب ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی کامیابی کے بعد سے اسکی اہمیت اتنی کم رہ گئی۔ ڈارون نے ہمیں یہ بتایا کہ اتفاقی واقعات 111 کو اگر بیکجانی کا وقت ملے تو وہ موزوں، نتائج پیدا کر سکتے ہیں۔ اس نے یہ دکھایا کہ فطرت کی قوت بہت سے ایسے نتائج کے پیدا کرنے میں برباد ہوتی ہے جو ناموزوں ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس نے تطابق کی ایسی مثالوں پر زور دیا جن سے آفریش کے نقشہ ساز کا اچھا نہیں بلکہ برا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب کا دار مدار نقطہ نظر پر ہے۔ چھال سے کیڑے نکالنے کیلئے ہڈ کے جسم کی مکمل موزونیت، کیڑے کے نزدیک اس بات پر ولالت کرتی ہے کہ ہڈ کا کار ساز بہت ہی سنگدل ہے۔

متکلمین نے اس خیال میں اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ کہیں ڈارون کے واقعات ارتقا بھی داخل ہو سکتے ہیں؛ اور پھر انکی تشریح سے تدبیر الہی کا اثبات بھی ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں تدبیر الہی اور میکائیت یا شین کے مقابلہ اور دونوں میں سے ایک کے تسلیم کرنے کا سوال تھا؛ گویا انسان یہ کہتا تھا کہ "میرا جوتا میرے پیر کے لئے موزوں ہے، اس لئے"

112

مشین سے اسکا بننا غیر ممکن ہے۔ لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں باتیں واقعہ ہیں؛ جوتا
مشین سے بنا ہے، لیکن خود مشین اس طرح بنی ہے کہ اس سے پر کے لئے موزوں جوتے بن سکتے
ہیں۔ علم کلام کو خدا کے نقشہ آفرینش میں صرف اسی طرح کی توسیع کی ضرورت ہے۔ قبائل کھیلنے والو
کا مقصد صرف گیند کو گول تک پہنچا دینا نہیں (اگر یہی ہوتا تو وہ کسی دن اندھیری رات میں
آتے اور گیند کو گول کے باہر رکھ جاتے) بلکہ وہ اس مقصد کو حالات کی ایک مقررہ
مشین یعنی کھیل کے قواعد اور کھیلنے والوں کی مخالفت کی وساطت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں
اسی طرح خدا کا مقصد، مثلاً انسان کا صرف تحفظ نہیں، بلکہ وہ اس تحفظ کو فطرت کی
عظیم الشان مشین کے ذریعہ سے انجام دینا چاہتا ہے۔ فطرت کے عظیم الشان قوانین اور
مقابل قوتوں کے بغیر انسان کی آفرینش و تکمیل اس قدر بے مزہ ہوتی کہ خدا سے اپنے لئے
بمخیر نہ کرتا۔

113

یوں نظم عالم سے استدلال کی صورت تو قائم رہتی ہے، لیکن اسکا وہ قدم ہیوولی
باقی نہیں رہتا جو ہل انسانی طریقہ کو متضمن تھا۔ اب آفرینش عالم کا نقشہ ساز اگلا سا انسان نما
خدا نہیں؛ اسکا نقشہ اتنا پسیل گیا ہے کہ ہم انسانوں کے لئے اسکا پوری طرح سمجھنا غیر ممکن
ہے۔ اس کے نقشہ کی ماہیت کا خیال ہمارے دل پر ایسا چھا جاتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں اس
نقشہ کے لئے نقشہ ساز ہونیکا ثبوت لاحال سا ہو جاتا ہے۔ یہ مشکل سے اس کا سنائی دہیں
کی نوعیت کو سمجھ سکتے ہیں جس کا مقصد پوری طرح نیکی و بدی کے اس عجیب و غریب مجموعہ کی
شکل میں ظاہر ہوتا ہے جسے ہم اس حتمی دنیا کے واقعات میں دیکھتے ہیں؛ بلکہ شاید ہم اسے
سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نقشہ کے صرف لفظ سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ ہی امر کی تشریح
ہوتی ہے۔ اب یہ سوال ہی بیکار ہے کہ آفرینش عالم کا کوئی نقشہ ہے یا نہیں۔ اب اصل
سوال یہ ہے کہ خواہ آفرینش عالم کا نقشہ ہو یا نہ ہو، خود عالم کیا ہے؛ لیکن اس سوال کا
جواب تمام جزئیات فطرت کے مطالعہ سے مل سکتا ہے۔

یاد رکھئے کہ فطرت نے خواہ کچھ ہی پیدا کیا ہو یا پیدا کر رہی ہو، لیکن اسکے ذرائع
کہ ان پیدا کردہ اشیاء کے لئے کافی اور موزوں ہونا چاہئے؛ پیداوار کی خواہ کوئی نوعیت
ہو، لیکن بالآخر موزونیت سے نظم و نسق کے وجود پر استدلال ہو گا؛ مثلاً کوہ پیلے کے
حال میں پھٹنے سے برباد شدہ گھروں، انسانوں اور جانوروں کی لاشوں، غرقاب جہازوں

اور راکھ کے ڈھیروں کے ایک ہولناک شکل میں ظاہر ہونے کے لئے اسکی پوری گزشتہ تاریخ کی ضرورت تھی۔ فرانس کو ایک قوم بننا اور بارمنیک آباد کرنا تھا، ہمارے ملک کو زندہ رہنا اور وہاں جہاز بھیجنا تھے؛ اگر خدا کے پیش نظر یہی مقصد تھا تو اس مقصد کے حصول کے لئے گزشتہ صدیوں نے جس طرح اپنے اثرات کا استعمال کیا، اس سے بہت زیادہ عقل و دانش ثابت ہوتی ہے۔ یہی حالت ان تمام چیزوں کی ہے جو تاریخ یا فطرت میں نظر آتی ہیں اور بن کا واقعی تحقق ہوتا ہے؛ کیونکہ اشیاء کے اجزاء سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی معین نتیجہ نکلتا چاہئے خواہ اس نتیجہ میں تخالف ہو یا توافق۔ جو نتیجہ واقعی نکلا ہے اسے جب ہم دیکھیں تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن حالات سے یہ نتیجہ نکلا ہے، وہ قصداً ایسے تھوڑے کئے گئے تھے کہ ان سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا۔ اسلئے ہم ہر قابل تصور دنیا کے بارے میں خواہ اسکی کچھ ہی نوعیت ہو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم کی پوری شین اس طرح بنی تھی کہ یہ نتیجہ اس سے پیدا ہی ہوتا۔

114

اس بناء پر تائیدی نقطہ نظر سے نقشہ کا محض لفظ ایک خالی کار تو س ہے اس سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کوئی کام ہوتا ہے؛ البتہ نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوال بے شک اہم ہے اور اسکا صحیح جواب بھی صرف واقعات کے مطالعہ سے مل سکتا ہے لیکن جن لوگوں کو نقشہ اور نقشہ ساز کے موجود ہونے اور نقشہ ساز میں شان الہی کے پائے جانے پر اصرار ہوتا ہے انہیں واقعات سے دیر طلب جواب کے ملنے تک ان الفاظ سے بھی تائیدی فائدہ حاصل ہوتا ہے: یہ وہی فائدہ ہے جو روح خدا مطلق کے الفاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ گو نقشہ یا نظم عالم کا خیال اشیاء سے بالاتر یا انکی زمین پوشیدہ محض ایک عقلی اصول کی حیثیت سے لا حاصل ہوتا ہے لیکن جب ہمارا ایمان اسے کسی دینی خیال کے قالب میں ڈھال لیتا ہے تو وہ ایک ایسا وعدہ بن جاتا ہے؛ اور جب اسکو لیکر ہم تجربہ کی دنیا میں واپس آتے ہیں تو مستقبل کے متعلق ہماری دید میں اعتماد کا رنگ بڑھ جاتا ہے۔ اگر اشیاء کا انتظام اندھی نہیں بلکہ مینا طاقت کے ہاتھ میں ہے تو ہم بہتر نتائج کی توقع کر سکتے ہیں۔ یہی بہم اعتماد تائید کے نقطہ نظر سے وہ اہم شے ہے جو بالفعل نقشہ اور نقشہ ساز کے الفاظ میں نظر آتی ہے لیکن اگر کائناتی اعتماد غلط نہیں بلکہ صحیح ہے بدتر نہیں بلکہ بہتر ہے تو یقیناً وہ بہت ہی اہم چیز ہے؛ کم از کم ممکن مداخلت کا اتنا حصہ تو ان الفاظ میں موجود ہی ہے۔

115

آئیے! ایک اور بحث کو لیں جو نہایت یا مال ہو چکی ہے: یعنی جبر و اختیار۔ جو لوگ اختیار کے قائل ہیں، وہ اکثر عقلیت کے رنگ میں اس کے قائل ہیں؛ ان کے نزدیک اختیار ایک اصول، ایک حقیقی قوت، یا فضیلت ہے، جس کے اضافے سے انسان کی عظمت میں عجیب ترقی ہوتی ہے؛ اور انسان کو اسی بناء پر اختیار کا قائل ہونا چاہیے۔ جبر یہ جو اختیار کے منکر ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرد انسان کسی شے کو اور سر نو عالم وجود میں نہیں لاتا، بلکہ ماضی کی اس جدوجہد کو صرف مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، جس کا وہ خود ایک نہایت ہی حقیر منظر ہے۔ اس طرح جبر یہ انسان کی عظمت کو گھٹاتے ہیں۔ جب انسان کو اس تخلیقی طاقت سے محروم کر دیا جاتا ہے تو لازماً اس کا وقار کم ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک آپ لوگوں میں آدھے زیادہ اختیار کے جلی نقین میں شریک ہیں، اور اس نقین میں اسکی وقار افزائی کو بڑا دخل ہے۔

اس مسئلہ اختیار پر نتائجیت کے نقطہ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے اور یہ عجیب بات ہے کہ فریقین نے اسکی ایک ہی نتائجی تعبیر و تشریح کی ہے۔ آپ کو یہ معلوم ہے کہ ذمہ داری کے سوالات کا اخلاقیات کی بحثوں میں کتنا حصہ ہے؛ بعض لوگوں کی باتیں سنئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کا مقصد صرف معائب و محاسن کا ایک ضابطہ ترتیب دینا ہے۔ یہی قانون اور علم کلام کی حالت ہے؛ جرم، گناہ، اور سزا سے ہماری نگہی اتناک اسی کی بدولت قائم ہے۔ کون بور والزام ہے؟ ہم کس کو سزا دے سکتے ہیں؟ خدا کس کو سزا دے گا؟ یہ سوالات ایک خراب خواب کی طرح انسان کی اندھنی تاریخ پر مسلط ہیں۔ اس لئے جبر و اختیار دونوں پر خوب مخالفانہ آواز دے کئے گئے اور ہر ایک

کو دوسرے نے ہل نہا؛ کیونکہ ہر ایک کے دشمنوں کے نزدیک اسکی وجہ سے نیک یا بد افعال کا، فاعل کی طرف منسوب کرنا ناممکن تھا۔ کیا طرفہ تماشا ہے! انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک بالکل نیا کام کر سکتا ہے؛ وہ ماضی پر ایک ایسی شے کا اضافہ کر سکتا ہے جس کا خود ماضی سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلہ میں اگر ہم مجبور ہیں؛ یعنی تمام افعال کے سرزد ہوئے کا پہلے ہی ہے فیصلہ ہو چکا ہے اور ہمارا کام صرف ماضی کی جدوجہد کو مستقبل کی طرف منتقل کر دینا ہے تو قائلین اختیار یا قدر یہ کہتے ہیں کہ انسان کے افعال پر اسکی تعریف ہو سکے گی اور نہ ملامت؛ کیونکہ اس صورت میں وہ محض کار گزار ہو گا نہ کہ کار فرما

تو اب ذمہ داری اور نسبت کدھر جائے گی ؟

اسکے جواب میں جبریہ بعینہ یہی کہتے ہیں کہ اگر ہم مختار ہوں تو بھی ذمہ داری کدھر جائیگی ؟ اگر اختیاری فعل ایک بالکل نئی شے ہو تو وہ ہم 'یعنی' گزشتہ ہم سے نہیں بلکہ محض کتم عدم سے صادر ہو گا ؛ اور گزشتہ ہم میں بے جوڑ پیوند کے لگ جائے گا ۔ اسے فعل کے ہم 'یعنی' گزشتہ ہم آخر کیسے ذمہ دار ہو جائیں گے ؟ ہم کسی ایسی مستقل سیرت کے کیسے مالک ہوں گے جو اتنے عرصہ تک قائم رہے گی کہ ہم تعریف یا لعنت کے مورد بن سکیں ؟ اگر قدرت کی نحو تعلیم نے داخلی ضرورت کا رشتہ توڑ ڈالا تو ہماری سبجیات کا دانہ دانہ الگ ہو جائے گا ۔ فلزن اور نیک ٹیکارٹ صاحبان نے اسی استدلال کی بنیاد پر بڑی جوانمردی سے تدریہ پر وار کئے ہیں ۔

118

یہ ممکن ہے کہ شخصی طور پر اچھی ہو لیکن دیگر حیثیات سے افسوسناک ہے ! اور باتوں کو جانے دیکھنے میں پوچھتا ہوں کہ جس مرد عورت یا بچہ کو واقعات کا احساس ہو گیا اسے ذمہ داری یا شان و شوکت کی بنیاد پر اس طرح کے اصولوں کی حمایت سے شرم نہ آنا چاہئے ؟ ہم بے کھٹکے اسکا اطمینان رکھ سکتے ہیں کہ افادیت اور جبلت دونوں نرا اور تعریف کے اجتماعی کام کو جاری رکھ سکیں گی : جو شخص اچھا کرے گا اسکی تعریف ہوگی جو برا کرے گا اسکو سزا ملے گی ۔ ہمیں اس بحث کو دخل نہ ہو گا کہ جو فعل جس سے سرزد ہوا ہے وہ پہلے سے اسکے اندر موجود تھا ؛ یا صحیح معنوں میں وہ ایک بالکل نئی چیز ہے ۔ استحقاق کے مسئلہ پر انسانی اخلاقیات کا انحصار عدم واقفیت کا ایک افسوسناک نمونہ ہے ۔ اگر انسان کسی شے کا مستحق ہے تو اسکے استحقاق کا علم صرف خدا ہی کو ہو سکتا ہے ۔ انسان کو مختار فرض کرنے کی اصلی بنیاد تائیکیت پر ہے اس قابل تحقیر حق سزا سے اسکو کوئی واسطہ نہیں جسے اس موضوع کے گزشتہ مباحث میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ہے ۔

119

تائیکیت نقطہ نظر سے انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دنیا میں نئی چیزیں ہوتی ہیں ؛ دوسرے لفظوں میں انسان کو اس توقع کا حق حاصل ہے کہ مستقبل کے لئے اپنے عمیق ترین عناصر اور سطحی مظاہر میں ماضی کی حرف بحرف نقالی اور جو بوجہ اعادہ ضروری نہیں ۔ دنیا میں کثرت مجموعی اعادہ کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے ؛ فطرت کی عام یکسانی ہر ادنی قانون میں فرض کیجاتی ہے ؛ مگر ممکن ہے کہ فطرت کی یہ یکسانی محض تخمینی ہو ۔ جن لوگوں میں دنیا کے

گزشتہ حالات سے واقعیت کے باعث دنیا کی خوبی میں ان شکوک کے باعث جو اگر دنیا کی حالت تا ابد ناقابل ترمیم فرض کی گئی تھی تو یقین سے بدل ہو جائیں گے۔ قنوطیت پیدا ہو چکی ہے وہ قدرۃ انسان کے مختار ہونے کا ایک ایدہ کبش، تعلیم کی حیثیت سے استقبال کرینگے۔ قدرت کی رو سے اصلاح کم از کم ممکن الوقوع ہے، ورنہ جبریت تو ہمیں یقین دلاتی ہے کہ امکان کا سارا خیال ہی انسانی جہالت کا نتیجہ ہے، اور دنیا کی قسمت تا ممتد و جوب اور محال کے ہاتھ میں ہے۔

غرض قدرت یا اختیار مطلق، خدا، روح اور نظم عالم کی طرح اُمید و رجاء کا کائناتی نظریہ ہے۔ اگر ان اصطلاحات کو تجزیہ کیا جائے تو انکا کوئی باطنی مطلب نہیں، نہ ان سے کسی شے کی تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ انکی ایسی دنیا میں کوئی تائجی قیمت نہیں رہتی جو صراحتہ شروع سے مکمل ہو۔ دنیا محض ہستی کا مخروط ہے، اور غالباً کائناتی فرحت و شادمانی میرے نزدیک قطعاً ان خیال ادائیگوں سے مل کر دیتی، اگر دنیا صرف حاصل شدہ مسرتوں کی بے مزہ جگہ ہوتی۔ یہی مذہبی مابعد الطبیعیات سے اسلئے دھپسی ہوتی ہے کہ ہمیں اپنا تجربیت پسندانہ مستقبل غیر محفوظ نظر آتا ہے اور کسی اعلیٰ ضمانت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر ماضی اور حال تا ممتد اچھا ہی اچھا ہوتا تو کون چاہتا کہ مستقبل انکا سنا ہو؟ کون انسان کے مختار ہونے کی آرزو کرتا؟ کون کہنے لے کی طرح یہ نہ کہتا، کہ بس مجھے کوئی روزانہ گھڑی کی طرح کوک دے اور میں اسی طرح ٹھیک چلتا رہوں، مجھے اس سے بہتر آزادی کی ضرورت نہیں! جو دنیا پہلے ہی سے مکمل ہو گئی، ہمیں آزاد ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ بہتر سے بدتر بننا سکتا ہے ایسا کون مانگے ہوگا؟ جو اس طرح کی آزادی چاہے گا؟ جو بے اسکا ناگزیر ہونا اسکے علاوہ اور کچھ نہ ہو سکنا، یہ وہ شے ہے جس سے رجائیت پسندانہ عالم کی آخری تکمیل ہوتی ہے۔ صرف ایک امکان ہے جسکا مطالبہ یقیناً عقلمندی پر مبنی ہو سکتا ہے: یعنی بہتر بننے کا امکان۔ لیکن مجھے شاید ہی یہ کہنے کی ضرورت نہ ہو کہ ہماری واقعی دنیا جس طرح چل رہی ہے، اسکے لمحانا سے اس مکان کی تنہا کے بہت سے وجوہ موجود ہیں۔

قدرت کی تعلیم سے اگر کوئی بد نہیں ملتی تو یہ تعلیم بے معنی ہے! اگر ملتی ہے تو اسکا شمار دیگر مذہبی تعلیمات کے ذیل میں ہے! اس طرح کی تعلیمات اگلے اگلے دیرانوں کو آباد اور پرانے گھنڈروں کو درست کرتی ہیں۔ ہماری روح، حسی تجربہ کے ضمن میں قید ہے، ہماری

عقل سے جو مینار سے پر بھیجی ہے ہمیشہ یہ کہتی رہتی ہے کہ ”سے دید بان! ذرا رات (کے اندھیرے میں) کو دیکھ کے یہ بتانا کہ امید کی صبح بھی کہیں نظر آتی ہے“ اس کے جواب میں ہماری عقل بھی مذکورہ بالا امید افزا الفاظ بولتی رہتی ہے۔

خدا، اختیار، نظام عالم وغیرہ کی اس کے علاوہ اور کوئی علیٰ اہمیت نہیں۔ گو یہ الفاظ بجائے خود عقلیت کے نقطہ نظر سے مبہم و تاریک ہوں، لیکن جب ہم انہیں کے زندگی کے خازن میں آتے ہیں تو یہ تاریکی روشنی بنے لگتی ہے۔ اگر آپ نے ان سے بحث کرتے وقت انکی تعریف کو عقلی حیثیت سے آخری حد قرار دیا اور ہمیں ٹھہر گئے، تو آپ کی کیا حالت ہوگی؟ آپ بے وقوفوں کی طرح سراب کی طرف انھیں پھاڑ پھار کے دیکھتے ہوئے! یہ تعریف کہاں مفید ہوگی؟ ان پر شکوہ اسمائے صفات کے باوجود اس تعریف کے معنی دیکھ نہیں سکتے ہیں۔ سبھی کم ہیں۔ البتہ نتائجیت ہمیں حقیقی معنی پیدا کر سکتی ہے، مگر اسکے لئے عقلیت نقطہ نظر سے بے نظیر دست بردار ہونا پڑے گا! خدا اگر آسمان پر ہے تو بس دنیا بالکل ٹھیک ہے یہی آپ کے مذہب کی جان ہے، لیکن اسکے لئے آپ کو عقلیت پسندانہ تعریفات کی قطعاً ضرورت نہیں۔

122

کیا عقلیت و نتائجیت سب کے قائلین کو اسکا اقرار نہ کر لینا چاہئے؟ گو نتائجیت کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسکی نظر صرف ان میں یا افتادہ چیزوں پر رہتی ہے جو فوری طور پر کارآمد ہو سکتی ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسکی نظر دنیا کے بعد ترین مناظر بھی کم نہیں رہتی ہے۔ دیکھئے یہ کیسے تمام آخری سوالات کو یا اپنے محور پر گردش کرانے لگے۔ نتائجیت نے پس پشت اصول کو دیکھنے، یا خدا، نظام آفرینش اور اختیار کو بذات خود واقعات سے بالاتر قرار دے کے ان پر غور کرنے کے بدلے اہمیت کا مرکز کیسا بدل دیا! اور خود واقعات پر غور کرنا شروع کیا۔ جو سوال واقعی اہم ہے، وہ یہ ہے کہ دنیا کا انجام کیا ہوگا: اور آخر زندگی کیا رنگ اختیار کرے گی۔ اس لئے اب فلسفہ کو اپنے مرکز ثقل کی جگہ بدلنا پڑے گی؛ عالم ارض عالم سموات کی چکا چونڈیں نظر سے اوجھل ہو گیا تھا، لیکن اب عالم ارض اپنی اصل جگہ لے گا: اسکے یہ معنی ہیں کہ اب فلسفیانہ مسائل پر جو دماغ غور کرینگے ان میں سابق کی نسبت تجریدیت کم اور علمی و انفرادیتی رنگ زیادہ ہوگا؛ لیکن ساتھ ہی لامذہبیت نہ ہوگی۔ یوں مرکز حکومت میں اسطرح کا تغیر پیدا ہوگا۔

123

جسے دیکھ کے تقریباً احتجاجی (پروٹسٹنٹ) فرقہ کی جاری کردہ اصلاح یاد آجائے گی۔
 جس طرح پاپائے روم کو اس اصلاح میں بد نظمی و برہمی کے سوا اور کچھ نقطہ نہیں آتا تھا،
 اسی طرح عقلیت کے انتہا پسند فلاسفہ کو بھی تاجبیت میں بد نظمی کے سوا اور کچھ نظر نہ آ سکتا۔ چنانچہ
 انہیں فلسفہ کے نقطہ نظر سے تاجبیت محض پُر معلوم ہو گئی لیکن احتجاجی ممالک میں زندگی
 جاری ہے اور اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہی ہے۔ بہرہ ذائقہ یہ خیال کرنے کی حرات کرنا چاہیے
 اس فلسفیانہ احتجاجیت کو خوشحالی نصیب ہوگی اور یہ خوش حالی احتجاجی ممالک کی
 خوشحالی سے مختلف نہ ہوگی۔

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

127

ہم گزشتہ محاضرہ میں دیکھ چکے ہیں کہ تائجیت جن خیالات سے بحث کرتی ہے، انکو صرف تشریحی غور و خوض پر ختم نہیں کرتی؛ بلکہ ان تصورات کو لیکے تجربہ کے دریا میں اتر آتی ہے اور انکی مدد سے نظارہ کو وسیع کر لیتی ہے۔ نظیم آفرینش، اختیار، نفس مطلق، مادہ کے بجائے روح کا صرف یہی حال ہے کہ ان کے اس دنیا کے انجام کے متعلق بہتر امید پیدا ہوتی ہے۔ یہ تصورات حق ہوں یا باطل، انکی وجہ سے بہتر کنی توقع بہر حال ہوتی ہے۔ مجھے تبض وقت یہ خیال آتا ہے کہ تائجیت کے نقطہ نظر سے تجریدی خیالات اور مادی حقائق کے باہمی تعلق کی عمدہ مثال وہ مظہر بن سکتا ہے جسے علم المناظر میں کلی انعکاس کہتے ہیں۔ پانی کا ایک بڑا گلاس آنکھ سے ذرا اوپر رکھ کر اس کے اندر سے پانی کی سطح کو دیکھئے، بلکہ گلاس کے بجائے شیشہ کے ماہی دان کی دیوار سے دیکھئے، جو سطح ہوگی، اگر اس کے دوسری طرف شمع یا کوئی اور صاف پتھر رکھی ہے تو اسکا بہت ہی تیز حکیتا ہوا عکس نظر آئیگا؛ کیونکہ اس صورت میں روشنی کی ایک شمع بھی پانی کی سطح سے باہر نہ جاسکے گی بلکہ ہر کرن لوٹ کر پھر اکی گہرائیوں میں کلی طور سے منعکس ہو جائے گی۔ اب فرض کیجئے پانی، محسوس واقعات کی دنیا، اور سطح آب کی باہمی ہو، تجریدی خیالات کی دنیا ہے، یہ دونوں دنیا میں حقیقت موجود ہیں اور قدرۃ ایک کا دوسرے پر عمل ہو رہا ہے؛ لیکن یہ باہمی عمل خالی انکی سرحد پر ہوتا ہے اور جہاں تک کمال تجربہ کا تعلق ہے، ان تمام اشیاء کا خیر بھار سے لئے

128

سرف و قوع یا مرض و جود میں آتی ہیں پانی ہے۔ ہماری ان مچھلیوں کی سی حالت ہے جو سمندر میں تیر رہی ہیں اس سمندر کے اوپر اگرچہ ایک بہتر عنصر موجود ہے مگر نہ ہم خاص اس عنصر میں سانس لے سکتے ہیں اور نہ ہمیں داخل ہو سکتے ہیں۔ تاہم مچھلیاں سمندر سے ملتا ہے جس کو کبھی یہاں سے چھو لیتے ہیں اور کبھی وہاں سے۔ اس کے بعد ہم پانی میں لوٹتے ہیں تو ہماری طاقت از سر نو تازہ اور روش کار از سر نو میں ہو چکتی ہے۔ اسی طرح تجریدی خیالات کے بغیر جھپٹوٹا ہے اگرچہ ہمارا کام نہیں چل سکتا، لیکن وہ بالذات ناقابل حیات ہیں؛ اس لئے ان سے ہماری صرف از سر نو رہنمائی ہوتی ہے۔ تبھی تو سب لگتا ہے کہ ہمیں لیکن مجھے کچھ سی تشبیہ پسند آتی ہے؛ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں اگرچہ بالذات زندگی کے لئے ناکافی ہوتی ہیں لیکن بایں ہمہ دوسروں کے لئے حیات بخش ہیں۔

129

ہو وقت میں ایک اور مسئلہ سے نتائجی طریقہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں اور اس کی روشنی میں واحد و کثیر کے پرانے مسئلہ کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ میرے خیال میں اس مسئلہ کو جو آپ حضرات میں سے شاید ہی کسی کی راتوں کو نیند حرام ہوئی ہو، بلکہ اگر آپ لوگوں میں سے کوئی صاحب یہ فرما دیں کہ انھیں اس خیال نے سرے سے کبھی پریشان ہی نہیں کیا تو بھی مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا؛ لیکن میں خود عرصہ تک دماغ سوزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہی مسئلہ تمام فلسفیانہ مسائل کی جان ہے کیونکہ یہ بہت ہی پر مسمیٰ ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ کو کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کثرت پسند ہے یا وحدت پسند تو آپ کو ان تمام اور ناموں کی نسبت جو پسند پر ختم ہوتے ہیں ان دونوں ناموں سے یہ اچھی طرح معلوم ہو سکے گا کہ اس شخص کے اور خیالات کیا ہیں۔ وحدت یا کثرت کے قائل ہونے کے یہ مسمیٰ ہیں کہ وہ ایک ایسی تقسیم کر رہا ہے جس میں ہر قسم کے تحت زائد سے زائد نتائج داخل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے جو دہ پی خود مجھے اس مسئلہ سے ہے اب وہی آپ حضرات میں پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ ذرا ایک گھنٹہ بھر آپ صبر سے کام لیں!

فلسفہ کی تعریف میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ وحدت عالم کی جستجو یا ودیکانام ہے۔ اس تعریف میں شاید ہی کسی نے چون و چرا کی ہو جہاں تک اس تعریف کا تعلق ہے یہ صحیح ہے؛ کیونکہ فلسفہ نے سب سے زیادہ اس وحدت ہی سے اپنی دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ لیکن عالم میں کثرت و تنوع بھی تو ہے اس کا کیا انجام ہوگا؟ کیا وہ خارج از بحث رہے گا؟ اگر

130

اسم فلسفہ کا لفظ استعمال کرنے کے بدلے 'ذہن' اور اسکی ضروریات پر گفتگو کریں تو ہمیں فوراً نظر آ جائیگا کہ وحدت ان ضروریات میں سے صرف ایک ضرورت ہے۔ نظام سازی کی قابلیت کے ساتھ خبریات سے واقفیت ہمیشہ دماغی عظمت کی ناگزیر علامت سمجھی جاتی ہے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ فلسفہ کی طرح تجربہ و سنت نظر کثرت معلومات کی قدر نہ کی گئی ہو۔ ہمارا ذہن جو چاہتا ہے وہ نہ صرف وحدت ہے اور نہ صرف کثرت بلکہ سب کچھ یا جامعیت۔ اس جامعیت کے لئے جتنا تنوعات حقیقت کے باہمی تعلقات کا سمجھنا اہم ہے اتنا ہی خود ان سے واقف ہونا ضروری ہے جس کا جذبہ نظام سازی کے جذبہ کے دوش بدوش رہا کرتا ہے۔

اس بدیہی واقعہ کے باوجود ہمیشہ اشیا کے اتحاد کو انکے تنوع سے زیادہ ممتاز سمجھا جاتا ہے؛ جب کوئی نوع پر پہلے پہل یہ تصور کرتا ہے کہ تمام عالم ملکر ایک بڑا واقعہ ہے، جس کے اجزاء باہم وابستہ اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی عظیم الشان بصیرت حاصل ہو گئی ہے؛ اور وہ ان لوگوں کو حقارت سے دیکھتا ہے جو اس اعلیٰ تصور تک پہنچ نہیں سکتے ہیں۔ یہ تصور شروع میں جس تجریدی حیثیت سے آتا ہے، ایسا بہم ہوتا ہے کہ عقلاً تشکل ہی سے قابل اثبات معلوم ہوتا ہے؛ تاہم حاضرین میں سے غالباً ہر شخص کسی نہ کسی صورت میں اس کا قابل ضرور ہو گا۔ ایک طرح کی تجربی وحدت پسندی اور اسکی طرف جذباتی میلان (کہ گویا یہ کثرت کی دنیا سے ایک بالکل ممتاز و برتر حقیقت ہے) تعلیم یافتہ حلقوں میں اس قدر عالم گیر ہے کہ اسے فلسفہ کا ایک عام فہم جذبہ کہا جاسکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت دنیا ایک ہے، ورنہ سرے سے یہ ایک دنیا ہی کیسے ہوتی؟ اس طرح کی تجریدی وحدت پسندی میں تجربیہ اور عقلیہ دونوں یکساں سخت معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجربیہ خیرہ نظر کم ہوتے ہیں، وحدت کی وجہ سے نہ انکی آنکھیں اور چیزوں کی طرف سے بند ہو جاتی ہیں، اور نہ جزئی واقعات کی پاس بچھ جاتی ہے۔ بخلاف اسکے عقلیت پسندوں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جو یقیناً اس تجریدی وحدت کی تشریح سری طریقہ سے کرتی ہے، اور باقی تمام چیزوں کو قبول جاتی ہے، اسے ایک اصول بنا کے اس پر تشکیک کرتی ہے اور اس منزل پر پہنچنے

اپنی ذہنی نگاہ کو ختم کر دیتی ہے۔

دنیا ایک ہے اس اصول میں عد و پرستی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ یہ صحیح ہے 'تین' اور سات مقدس اعداد سمجھے جاتے ہیں؛ لیکن تجریدی نقطہ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک کیوں 'تین' یا 'دو' نہیں؟ (بیس لاکھ) اور 'دس' سے افضل ہو؟ وحدت عالم کے اس مبہم اذعان سے ہم جو کچھ سمجھتے ہیں، وہ اس قدر ناقص ہے کہ مشکل ہی سے ہم جانتے ہیں کہ اس سے ہماری کیا مراد ہے۔

اس خیال کو لے کے آگے بڑھنے کی صرف ایک صورت ہے، وہ یہ کہ اس رزائجیت کے نقطہ نظر سے بحث کی جائے۔ مانا کہ وحدت پایجابی ہے؛ لیکن اس سے نتائج میں کیا فرق ہوگا؟ وحدت کو کس حیثیت سے ہم جانیں؟ دنیا ایک ہے، اچھا ہے؛ لیکن کس سرے؟ ہمارے لئے علامتیں ایک ہونے کا کیا فائدہ ہے؟

جب ہم یہ سوالات کرتے ہیں تو مبہم سے متعین اور مجرد سے مادی کی طرف جاتے ہیں اور بہت سے ایسے فرق نظر آتے ہیں جو وحدت عالم کی بناء پر پیدا ہو سکتے ہیں۔ انہیں سے جو نسبت زیادہ واضح ہیں اب میں ان میں ایک ایک کر کے بیان کرتا ہوں:-

133

۱۔ دنیا کم سے کم ایک موضوع بحث ہے اگر دنیا میں کسی کثرت ہوتی کہ اس کے اجزائیں کسی طرح کا استحاد ممکن نہ ہوتا تو ہمارا ذہن اس کو بوقت واحد مراد نگاہ نہ لے سکتا؛ ذہن کی حالت ایسی صورت میں اس آنکھ کی سی ہوتی جو متضاد سمتوں میں دیکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم دنیا، یا عالم کے سے مجرد الفاظ استعمال کرتے ہیں تو سب کچھ اسی سے مراد لے لیتے ہیں، اور کوئی چیز باہر نہیں چھوڑتے۔ لیکن اس طرح کی وحدت سے ظاہر ہے کہ وحدت پسندی کی کوئی خاص قسم مراد نہیں ہوتی؛ جس شے کو کبھی انتشار یا پراگندگی کہا جاتا تھا، ہمیں بھی موضوع بحث کی حیثیت سے اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے جتنی کہ منظم کائنات میں۔ جب کثرت پسند یہ کہتے ہیں کہ عالم میں کثرت ہے تو وحدت پسند سمجھتے ہیں کہ میدان ہمارے ہاتھ رہا۔ یہ اپنے حریف کی زبان کے عالم کا لفظ اس کے معنی میں اور کہتے ہیں "عالم! لیجئے، خود انہی کے قول سے انکی تردید ہوتی ہے، یہ اپنے منہ سے وحدت کا اقرار کر رہے ہیں۔" بہت خوب اور نیا اس حد تک ایک ہی ہے اب اتنا ہی تو کر سکیں گے کہ اس پورے مجموعہ کی تعبیر کے لئے دنیا کا سا کوئی ایک لفظ استعمال

کر لیں؛ لیکن اس سے کیا ہوگا؟۔ امر اب بھی تحقیق طلب رہے گا، کہ دنیا اسکے علاوہ کسی اور مفید تر حیثیت سے بھی ایک ہے یا نہیں۔

۲۔ مثلاً، کیا ہمیں تسلسل بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنی ایک دنیا میں رہ کے اسکے حدود سے باہر گئے بغیر انکی ایک شے سے دوسری شے تک جا سکیں؟ بالفاظ دیگر، کیا دنیا کے مختلف حصے ریت کے ذروں کی طرح ایک دوسرے سے الگ رہنے کے بجائے باہم دگر باہل وابستہ ہیں؟

134

ریت کے ذرے تک جس جگہ میں ہوتے ہیں انکی بدولت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں؛ چنانچہ اگر آپ اس جگہ سے گزریں گئے تو آپ برابر ایک سے دوسرے دوسرے سے تیسرے ذرہ تک گزرتے ہوئے چلے جائیں گے۔ اس طرح زمان و مکاں کی بدولت اجزاء عالم میں تسلسل و وابستگی قائم رہتی ہے۔ اتحاد کی ان صورتوں سے جو عملی نتیجہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے نہایت عظیم الشان ہے، ہماری پوری متحرک زندگی کا دار و مدار انہی پر ہے۔

۳۔ اشیاء میں عملی تسلسل کی اور بھی بیشمار راہیں ہیں۔ ایسے اثرات کا سراغ لگ سکتا ہے جن کی بدولت اشیاء میں وابستگی پیدا ہوتی ہے؛ اگر آپ ان اثرات کی راہوں میں کسی بد چلنا شروع کریں تو ایک سے دوسری شے تک ہر فکر وسعت عالم کا اچھا خاصہ حصہ طے کرے گئے ہیں۔ جہاں تک جسمانی دنیا کا تعلق ہے، کشش ثقل اور ایصال حرارت اسی طرح کے سہ گیر اتحاد و وابستگی کے ذریعے اثرات ہیں؛ برقی، منور، اور کیمیائی اثرات کا بھی یہی رنگ ہے۔ لیکن یہاں غیر شفاف اور جامد چیزیں تسلسل میں مغل ہو گئی، اس لئے آپ کو یا تو چکر کھانگے جانا پڑے گا یا اپنے سفر کا انداز بدل دینا پڑے گا؛ بہر کیف جہاں تک اثر کی ان ابتدائی راہوں کا تعلق ہے، آپ کا اتحاد عالم مکمل ختم ہو جائے گا۔

135

خاص خاص چیزوں کے دوسری طرح کی مخصوص چیزوں کے ساتھ تعلق کی بیشمار قسمیں ہیں؛ اور ان میں سے ہر قسم کے مجموعہ سے ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے؛ مثلاً انسان کے مختلف افراد شناسائی کے ایک وسیع رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں؛ زید عمرو کو جانتا ہے، عمرو بک کو، بک خالہ کو، اسی طرح اگر آپ آگے مزید واسطوں کو ٹھیک ٹھیک منتخب کر گئے چلے جائیں، تو چین کی شہنشاہ بیگم، افریقہ کے بوڑوں کے سردار یا آباد دنیا کے کسی اور باشندے تک، زید کا پیغام پہنچا سکتے ہیں؛ لیکن اگر آپ نے ایک آدمی بھی غلط منتخب کیا تو آپ کا بنا بنا یا کھیل بکڑ جائیگا۔

جسے نظام محبت کہتے ہیں، وہ حقیقت میں ایک قلم ہے، جو نظام شناسائی کے درخت میں لگائی جاتی ہے؛ زید کو عمر دے محبت ہے (یا نفرت ہے) عمر کو بکر دے، بکر کو خالہ دے، لیکن نظام محبت کا دائرہ نظام شناسائی کی بہ نسبت تنگ ہوتا ہے جس کا نظام محبت سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔

136

دنیا انسانی کوششوں کی بدولت روز بروز معین نظامات کے تحت میں متحد ہوتی جاتی ہے: ڈاک، سفارت، تجارت اور نوآبادی کے نظامات قائم ہیں، ان کے تمام اجزاء ان معین اثرات کے تابع رہتے ہیں جو ان کے دائرہ نظام کے اندر موثر ہیں، ان کے باہر کے واقعات کے۔ اس طرح دنیا کی بڑی وابستگیوں کے اندر بشپار چھوٹی چھوٹی وابستگیاں، — پالوں، کھجے، اس وسیع عالم کے اندر صرف بحث کی بجائے بلکہ عمل کی چھوٹی چھوٹی دنیا میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر نظام سے اتحاد کی ایک خاص قسم یا ایک خاص درجہ معلوم ہوتا ہے، یہی اس کے اجزاء کی شیرازہ بندی کرتا ہے اور ایک ہی جزو اپنے مختلف تعلقات کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف نظاموں میں نظر آسکتا ہے جس طرح ایک ہی شخص مختلف گروں کا ممبر ہو سکتا ہے۔ اس ”نظامی نقطہ نظر کی بناء پر تاجیت کے نزدیک وحدت عالم کی قیمت یہ ہے کہ اس طرح کے سارے نظامات کا حقیقتاً اور عملاً وجود ہے البتہ بعض میں وسعت و اشتمال کم اور بعض میں زیادہ ہوتا ہے؛ تاہم وہ ایک دوسرے پر قائم ہوتے ہیں اور سب مل کے عالم کے کسی ابتدائی جز کو بھی اپنے پنجے سے نکلنے نہیں دیتے۔ اشیاء میں اگرچہ بے تعلقی بھی شدید ہے (کیونکہ ہر نظام اثرات و اقترانات جن راستوں پر چلتے ہیں ان پر غیر کارگر نہیں ہو سکتا)؛ لیکن اس کے باوجود اگر صحیح طریقہ معلوم ہو تو ہر شے کا دوسری شے پر کسی نہ کسی طرح اثر پڑتا ہے؛ اگر ہم ذرا مباحث سے کام لیں تو کہہ سکتے ہیں کہ عموماً دنیا کی تمام چیزوں میں کسی نہ کسی طرح کا التصاق ہی ضرور پایا جاتا ہے اور وہ عملاً زنجیر کی کڑیوں یا جال کے پھندوں کی طرح ایک دوسرے سے ایسی ملی ہوتی ہیں کہ ان کے مجموعہ سے ایک سلسل یا مکمل شے بنتی ہے۔ اگر خواہ کوئی قسم ہو مگر جس حد تک آپ اسکی بدولت ایک شے سے دوسری شے تک جاسکتے ہیں، اس حد تک اسکی وجہ سے دنیا کو ایک بنانے میں مدد ملتی ہے؛ اس لئے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ایک ہے؛ یعنی دنیا ان حیثیات سے اور اس حد تک ایک ہے۔

137

لیکن سطح دنیا ان حیثیات سے ایک ہے اسی طرح جہاں یہ حیثیات نہیں وہاں دنیا بھی ایک نہیں! اگر آپ نے صحیح مصل نہ تلاش کیا تو تعلق کی کوئی ایسی قسم نہیں جو آپ کا ساتھ نہ چھوڑ دے! آپ کا سفر پہلے ہی قدم پر ختم ہو جائے گا، اور آپ کو اس خاص نقطہ نظر سے دنیا میں محض کثرت ہی کثرت تسلیم کرنا پڑے گی۔ اگر ہمارے ذہن کو افراقی تعلقات سے بھی اتنی دلچسپی ہوئی، جتنی اتحادی تعلقات سے ہے تو فلسفہ نے دنیا کے عدم اتحاد کا بھی کامیابی کے ساتھ اعلان کر دیا ہوتا۔ 138

بڑی بات یہ ہے کہ وحدت و کثرت دونوں بالکل ایک درجہ پر ہیں، انہیں نہ کوئی زیادہ ضروری ہے نہ فضل و اقدم۔ جس طرح مکان چیزوں کو الگ بھی کرتا ہے اور ملاتا بھی ہے لیکن دونوں کا مرتبہ ایک ہے البتہ میں سمجھتی یہ نمایاں نظر آتا ہے اور بھی دوسرا اسی طرح جب ہم دنیا کے اثرات سے علی وجہ العموم بحث کرتے ہیں تو بھی ہم کو موصولات کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی غیر موصولات کی! — اور دشمنی نام ہے، یہ جاننے کا کہ کون کس کا محل ہے۔

۴۔ اثر با عدم اثر کے یہ تمام نظامات اس مسئلہ کے تحت میں داخل ہو سکتے ہیں جبکہ نام عالم کا تعلیلی اتحاد ہے۔ اگر اشیاء کے چھوٹے تعلیلی اثرات کا ایک مشترک تعلیلی مبدع یا موجودات کی ایک بڑی پہلی علت کی طرف میلان ہے تو انسان عالم کی مطلق تعلیلی وحدت کا نام لے سکتا ہے۔ روایتی فلسفہ میں خدا کا پہلا تخلیق اس طرح کی ایک مطلق علت و مبدع کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ ماورائی تصویریت خلق کو فکر دیا ارادہ منکر کے مرادف قرار دیکھے اس علمی فعل کو اول کے بجائے ابدی کہتے ہیں؛ لیکن اس صورت میں بھی کثرت کے اندر مطلق وحدت دستور ہے: یعنی کثرت وحدت ہی کے تابع ہے۔ مبدع موجودات کے اس اتحاد کے بالمقابل ایک اور کثرت پسندانہ خیال بھی ہمیشہ سے موجود ہے جسکی روئے کثرت ابدی موجودات اور سالمات یا کسی نہ کسی طرح کے روحانی اتحاد کی شکل میں نظر آتی ہے۔ یہ احتمال یقیناً ایک تائیدی معنی رکھتا ہے؛ لیکن جہاں تک ان محاضرات کا تعلق ہے وحدت مبدع کے مسئلہ کو غیر منفصل رکھنا بہتر ہی ہے۔ 139

۵۔ تائیدیت کے نقطہ نظر سے اشیاء کا سب سے اہم اتحاد وہ ہے جس کا نام جنسی اتحاد ہے۔ اشیاء کا وجود ہمیشہ اقسام کی شکل میں ہوتا ہے کسی قسم کا جو مفہوم اس کے

140

ایک فرد کے لئے ہوتا ہے وہی سب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم یہ بآسانی تصور کر سکتے ہیں کہ عالم میں ہر واقعہ بجائے خود یکتا یعنی دوسروں سے بالکل جداگانہ ہوتا، لیکن ایسے عالم میں ہماری منطق بیکار ہوتی؛ کیونکہ منطق کا یہ کام ہے کہ جو اصر تمام افراد کے لئے صحیح ہو، وہ ایک فرد کے لئے ثابت کیا جائے۔ اگر عالم میں کوئی دو چیزیں یکساں نہ ہوں تو ہم گزشتہ سے آئندہ تجربات پر استدلال نہ کر سکیں گے۔ لہذا تاجیت کے نقطہ نظر سے اشیاء میں اس جتنی اتحاد کا موجود ہونا ہی شاید وہ اہم ترین مفہوم ہے جو عالم کو ایک کہنے سے ہم سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی شے الاجناس موجود ہو، جس کے تحت اس آخر کار تمام اشیاء بلا استثناء داخل ہو سکیں تو بس یہی مطلق حسی وحدت ہوگی! موجودات، تجربات، فکر پذیر اشیاء اس مرتبہ کے امیدوار ہونگے۔ رہا الفاظے جن احتمالات کا اظہار ہوتا ہے ان میں کوئی تناججی مفہوم ہے یا نہیں؟ یہ ایک دوسرا سوال ہے اور اسکا بافعل فیصلہ نہ کرنا ہی بہتر خیال کرتا ہوں۔

141

۶۔ وحدت عالم کے ایک اور معنی وحدت مقصد کے ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں اشیاء کی عظیم الشان تعداد ایک مشترک مقصد کی انجام دہی میں سرگرم کار ہے تمام انسان ساختہ نظامات خواہ وہ حقیقی ہوں یا توجہی یا انتظامی اپنے قابو یافتہ مقصد کی انجام دہی کے لئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ ہر زندہ ہستی اپنے مخصوص مقصد کے درپے حصول رہتی ہے۔ یہ مقاصد اپنے مرتبہ نشو و نما کے موافق مجموعی، یا قبائلی، مقاصد کی تحصیل میں شریک کار رہتے ہیں؛ یوں چھوٹے مقاصد بڑے مقاصد کے تحت میں شامل ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک ایسے مقصد تک پہنچنے کا تصور کیا جاسکتا ہے جو بالکل مطلق، آخری اور انتہائی ہو، اور دیگر تمام مقاصد بلا استثناء اس کے تابع و ماتحت۔ اس کے بیان کی ضرورت نہیں کہ ظاہر حالات اس خیال کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ میں دوسرے محاضرے میں عرض کر چکا ہوں، ہر نتیجہ کا قبل از حصول قصہ ممکن ہے؛ لیکن فی الواقع کوئی ایسا نتیجہ اس دنیا میں معلوم نہیں جسکی تمام تفصیلات کا قبل از حصول قصہ کیا گیا ہو۔ افراد اور اقوام، عظمت، دولت یا نیکی کا ایک مبہم خیال لے کے اٹھتی ہیں ہر قدم پر پرانے مواقع نظر سے غائب اور نئے یا غیر متوقع مواقع نظر آتے رہتے ہیں جس کی بدولت عام مقصد کی تخصیص میں روزانہ رد و بدل ہوتا رہتا ہے اور بالآخر جو شے حاصل ہوتی ہے

وہ خواہ پیش نظر شے سے جیسی ہو یا بری، لیکن نسبتہ اس سے پیچیدہ اور مختلف ہمیشہ ہوتی ہے۔ ہمارے مختلف مقاصد بھی ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پیکار رہتے ہیں، جہاں ایک فرق بالکل پامال نہیں ہو سکتا وہاں تصاکت ہو جاتی ہے اور نتیجہ پھر اس صورت سے مختلف ہوتا ہے جو پہلے سے صراحتہ پیش نظر ہوتی ہے لیکن ہے کہ پیش نظر مقصد ایک عام و مبہم طریقہ سے حاصل ہو جائے، لیکن اس خیال کی تائید ہر بات سے ہوتی ہے کہ عالم کا غائی یا مقصدی اتحاد منور نامکمل اور اپنی بنی بنیاد کے لئے کوشاں ہیں۔

142

جو شخص یہ کہتا ہے کہ عالم کی ہر شے ایک ہی مقصد کی انجام دہی میں مصروف ہے، اور یوں غائی اتحاد کا دعویٰ کرتا ہے وہ ایک ایسا ادعا کرتا ہے جس کے خطرہ کا خود اسی کو مقابلہ کرنا پڑے گا۔ چونکہ عالم کے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار اغراض کے متعلق ہمساری واقفیت روز افزوں طور پر متعین شکل اختیار کرتی جاتی ہے اس لئے جو متکلمین عالم کے غائی اتحاد کا مدعیانہ لہجہ میں اعلان کرتے ہیں، ان کے لئے اس اتحاد کی نوعیت کا صحیح تصور یوٹا فوٹا نامکمل ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض برائیوں سے آگے چل کر حقیقت بھلائیاں نکلتی ہیں، پاشنی سے شربت مرہ دار ہو جاتا ہے، ذرا سا خطرہ یا سختی ہماری سچی و تدبیر میں رطف پیدا کر دیتی ہے۔ ہم اجمالاً یہ کلیہ بنا سکتے ہیں کہ عالم میں جو بھی برائی ہے وہ اس کی مزید تکمیل کا محض وسیلہ ہے، لیکن حاضر کی برائیوں کا پلہ اتنا بھاری ہے کہ انہیں دیکھ کے انسانی سپر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے۔ خدا کے طریقے ہم انسانوں کے طریقے نہیں ہیں لہذا ہم کو اپنی زبان بند رکھنی چاہئے یہی وہ حد ہے، جہاں تک سفر ایوٹ پہنچاتا ہے اور اس سے آگے بڑھنے اور روٹس اورائی نصب العینیت بھی نہیں نیچاتی۔ جس خدا کو ایسی بے ضرورت ہولناکیوں میں لطف آتا ہو وہ ہم انسانوں کے رجوع کے لائق نہیں ہو سکتا، اس کی یہ زندہ ولی حد سے زیادہ ہوگی۔ بالفاظ دیگر مطلق، خود اپنے مقصد کے لحاظ سے عوم الناس کا انسان نفاذ ابہر حال نہیں ہے۔

143

۷۔ اشیاء میں جمالیاتی اتحاد بھی پایا جاتا ہے اور وہ غائی اتحاد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اشیاء کی سب ایک ہی داستان بیان کرتی ہیں، ان کے اجزاء اس قدر باہم مربوط ہیں کہ سب کا مشترک ایک ہی ہے، وہ صراحتہ ایک دوسرے کے ہاتھ میں کھلتے ہیں۔

اگر نظر بازگشت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو کوئی سلسلہ واقعات کسی شخص کے تحت نہ تھا، تاہم وقوع کی حد تک ڈرامے کی طرح ان واقعات میں بھی آغاز، درمیان اور انجام ضرور تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام قصے ختم ہو کر رہتے ہیں، اور اس لحاظ سے کثرت پسندی کا نقطہ نظر زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا ایسے جزئی قصوں سے معمور ہے جو پہلو پہ پہلو جاری رہتے ہیں، لیکن انکا آغاز و اختتام مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ وہ جابجا ایک دوسرے سے ملتے اور الگ ہوتے ہیں، لیکن ہم انہیں اپنے ذہن میں پوری طرح متحد نہیں کر سکتے۔ اگر میں اپنی تاریخ زندگی کا نتیجہ کرنا چاہتا ہوں تو مجھے خود اپنی تاریخ زندگی سے عارضی طور پر توجہ پھیر لینا پڑیگی۔ تو امیجوں کے سوچ نگار کو بھی ناگزیرین کی توجہ کبھی ایک کبھی دوسرے کی طرف زیادہ منطف کرنا پڑتی ہے۔

144 اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو شخص اسکامدی ہے کہ سارا عالم ایک ہی داستان ہے، وہ ایک اور ایسے وحدت پسندانہ عقیدہ کا اعلان کرتا ہے جسکے خطرہ کا اسی کو مقابلہ کرنا ہوگا۔ تاریخ عالم کو کثرت پسندانہ نقطہ نظر سے اس طرح دیکھنا آسان ہے کہ یہ ایک ایسی رسی ہے، جسکا ہر ریشہ جداگانہ وجود رکھتا ہے، لیکن یہ تصور کرنا نسبتاً مشکل ہے کہ اس رسی کا ہر ریشہ ایک قطعاً جداگانہ واقعہ ہے اور پھر سب الگ الگ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جسکی زندگی غیر منقسم ہوتی ہے۔ اس بارے میں علم انجین کی مثال سے ہمیں مدد مل سکتی ہے: خورویں کا ماہر ایک جنین کو پہلے صد ہا متقاطع حصوں میں تقسیم کرتا اور پھر اسے ذہن میں ایک ٹھوس گل تیار کرتا ہے، مگر عالم کے اجزا جس حد تک کہ ان پر مہتی کا اطلاق ہو سکتا ہے، رسی کے ایسے ریشے معلوم ہوتے ہیں جو لپیٹ میں الگ الگ اور صرف لبان میں ایک ہیں۔ خود ماہر علم انجین، جب کسی بچہ کے نشو و نما کا نتیجہ کرتا ہے تو اسے ہر جگہ گما: عضو کی تاریخ، نوبت بہ نوبت بیان کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے مطلق جمالیاتی اتحاد بھی محض ایک شہریدی نصب العین ہے۔ غرض عالم میں ڈرامے سے زیادہ ذریعہ کی شان پائی جاتی ہے۔

145 بس اس حد تک ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دنیا اپنے نظامات، استقام، مقاصد اور ڈراموں کی بدولت کیسے متحد ہے۔ ہمیں شک نہیں کہ ان صورتوں میں حقدار اتحاد بظاہر معلوم ہوتا ہے، فی الواقع اس سے زیادہ ہے۔ یہ فرض کرنا بجا نہیں کہ ایک بالآخر

نظام مقصد یا فائدہ پایا جاسکتا ہے؛ لیکن جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جب تک موجودہ شہادت سے بہتر نہ مل جائے اس وقت تک اسکا ادعا عجلت پسندی میں داخل ہے۔

۸۔ گزشتہ سو برس سے وحدت پسندی اس پر زور دے رہی ہے کہ ہر ایک واحد عام (جاننے والی) ذات موجود ہے اور اشیا یا کثرت نام ہے صرف اسکے علم یا خیالات کا؛ گویا کائنات اس ذات کا ایک خواب ہے اور بحیثیت اس ذات کی معلومات کے ساری اشیا ایک نظام ایک مقصد یا ایک قصہ کے ماتحت ہیں۔ ایک ہمہ واں وحدت کا یہی خیال وہ سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے جو ذہنیت پسندانہ فلسفہ نے انجام دیا ہے۔ اس ہمہ واں کا دوسرا نام مطلق ہے۔ جو لوگ مطلق کے قائل ہیں ان کا یہ قول ہے کہ ہم ایسے زبردست دلائل کی بناء پر مطلق کو تسلیم کرتے ہیں جن سے کوئی سلجھے ہوئے خیالات کا آدمی گریز نہیں کر سکتا۔ مطلق کا خیال علمی حقیقت سے نہایت دور رس نتائج رکھتا ہے جنہیں سے بعض کی طرف میں دوسرے محاضرہ میں توجہ دلا چکا ہوں۔ اگر یہ صحیح ہوا تو اس سے مختلف قسم کے فرق پیدا ہونگے جو ہمارے لئے قطعاً اہم ہیں۔

146 میں یہاں وہ تمام منطقی دلائل بیان نہیں کر سکتا جو اس طرح کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں؛ لیکن یہ کہہ سکتا ہوں کہ انہیں سے ایک دلیل بھی مجھے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ جس طرح کثرت پسندوں کا یہ خیال محض ایک مفروضہ ہے کہ دنیا میں کسی ایسے نقطہ نظر یا مرکز معلومات کا وجود نہیں جسکی بدولت عالم کی تمام اشیا بیک وقت سامنے آسکیں؛ اسی طرح وحدت پسندوں کا یہ خیال بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ ایسی ایک ذات موجود ہے جو تمام اشیا کی عالم ہے۔ پروفیسر رولس کا قول ہے کہ خدا کا کلی ضمیر ایک بہت ہی منور شفاف شعوری لمحہ کا نام ہے یہی وہ دانشی وحدت ہے جس پر عقلیت کو اصرار ہے بخلاف اسکے تجربیت ایسی دانشی وحدت سے مطمئن ہو سکتی ہے جس سے ہم ان مانوس ہیں۔ ہر چیز کسی عالم کو کسی دوسری چیز کی نسبت میں معلوم ہوتی ہے؛ لیکن ممکن ہے کہ بالآخر یہ عالم اتنے کثیر ہوں جو وحدت میں تحویل نہ پاسکیں اور ان میں کا سب سے بڑا عالم ہر چیز کو پوری طرح نہ جانتا ہو یا جتنا جانتا ہو اس کو آن واحد میں مستحضر نہ کر سکتا ہو؛ یعنی اس سے ذہول ہو سکتا ہے۔ ان میں سے خواہ کوئی صورت ہو عالم کی دانشی وحدت بہر حال قائم رہے گی اسکے اجزا معلومیت کی بدولت باہم مربوط ہوں گے؛ البتہ

ایک صورت میں وہ کلیتہً متحد ہونگے، اور دوسری صورت میں باہم منسلک و متداخل ہونگے۔
 جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں ایک واحدانی یا ابدی دیباں دونوں کے ایک معنی
 میں) عالم ذات کا خیال ہمارے زمانہ کی ذہنیت پسندی کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اس
 خیال نے جوہر کے اس تصور کو عملاً نکال باہر کر دیا ہے جس پر اس سے قبل فلاسفہ اس قدر
 زور دیتے تھے اور جس سے عالم کو متحد کرنے میں اس قدر کام لیا جاتا تھا۔ اس تصور کی رو
 سے موجود صرف ایک عالم گیر جوہر تھا، جس کا وجود قائم بالذات تھا، باقی تمام جزئیات تجربہ
 اسکی محض اشکال یا صورتیں تھیں جو اس جوہر کے ساتھ قائم تھیں۔ انگریزی فلاسفہ کی تاجی
 تنقیدوں نے جوہر کے اس تصور کا خاتمہ کر دیا ہے؛ اب جوہر سے مراد صرف یہ واقعہ ہوتا
 ہے کہ آثار یا مظاہر جن کا علم ہمیشہ واقعی مجموعوں اور مربوط شکلوں کے رنگ میں ہوتا ہے،
 اور یہ یقینہ وہی شکلیں ہوتی ہیں جنہیں ناقص انسانوں کو ان مظاہر کا یکجائی خیال یا تجربہ ہوتا
 ہے۔ سلسلہ تجربات کا جسطرح وہ الفاظ جز ہیں جن میں ان اتصال کی شکلوں سے ربط
 پیدا ہوتا ہے اسی طرح خود یہ اتصال کی شکلیں بھی جز ہیں۔ تاجت کے نقطہ نظر سے
 موجودہ تصویریت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اتحاد عالم کو اجزائے عالم کے کسی پس پر
 اور ناقابل تصور مبداء کے ساتھ 'قیام' پر (خواہ اس قیام کے کوئی معنی ہوں) منہی قرار
 نہیں دیا؛ بلکہ اجزائے عالم میں ایسے طریقوں سے باہم وابستگی پیدا کی جن کا براہ راست
 استحضار ہو سکتا ہے۔

148

اسلئے دنیا اس حد تک ایک ہے جس حد تک کہ ہم کو اسکے مربوط ہونیکا تجربہ ہوتا ہے۔
 اور یہ اتنے ہی معین اتصالات کی وجہ سے ایک ہے جتنے نظراتے ہیں؛ لیکن یہ اتنے معین
 اتصالات کی وجہ سے ایک نہیں بھی ہے جتنے کہ ہم پاتے ہیں۔ یوں دنیا کی وحدت و کثرت
 ایسی حیثیات سے پیدا ہوتی ہے جنکے جداگانہ نام رکھے جاسکتے ہیں؛ ہمیں نہ خالص وحدت ہے
 اور نہ خالص کثرت۔ اور انکی وحدت کے مختلف طریقوں کی صحیح تحقیقات کیلئے سائنس کے
 اتنے ہی مختلف ایک دوسرے سے ممتاز شعبوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اسلئے جب ہم تاجی
 نقطہ نظر سے یہ سوال کرتے ہیں کہ دنیا کی وحدت میں کس حیثیت سے معلوم ہے؟ اس
 وحدت سے کیا عملی منسرق پیدا ہوتا ہے؟ تو ہمیں وحدت کو ایک شاندار اصول
 قرار دیکے اسکی وجہ سے گھبرانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور ہم اطمینان کے ساتھ تجربہ کی

دنیا میں چلے جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جب قدر اتحاد و ارتباط کا اس وقت ہم کو خیال ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ تجربہ کی دنیا میں پہنچ کے نظر آئے؛ لیکن اصول تائجیت کی رو سے تجربہ سے پہلے مطلق وحدت کے دعویٰ کرنے کا حق ہم کو حاصل نہیں۔

149

مطلق وحدت کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ اس کا صحیح اندازہ اس قدر مشکل ہے کہ آپ حضرات میں سے اکثر غالباً اس سلیم خیال پر قناعت کر لیں گے جس کا ابھی ذکر آچکا ہے؛ تاہم آپ کی جماعت میں کچھ ایسے بھی ہونگے جن کی وحدت پسندی اتنی بنیادی ہوگی، کہ وہ وحدت و کثرت کو ایک درجہ پر رکھنا گوارا نہ کریں گے۔ جس اتحاد کے مختلف مدارج یا مختلف اصناف ہوں، جو غیر موصلاات تک پہنچ کے ٹھہرائے، جس کا سلسلہ صرف ایک متصل چیز ہے دوسری متصل چیز تک جاری رہے؛ جس کے معنی بہت سی صورتوں میں داخلی رابطہ نہیں، بلکہ محض خارجی پیوستگی ہوں، جو غرض جس میں زنجیر کے حلقوں کا سارا تباہ یا بیا جائے، ان کے نزدیک وہ اتحاد ہمارے خیال کی طرف ایک درمیانی منزل ہوگا۔ انہی رائے میں عالم کی وحدت کا مرتبہ اسکی کثرت کے مرتبہ سے بالاتر ہے، اور جس طرح وحدت کا مرتبہ بالاتر ہے اسی طرح اسکی صداقت میں زیادہ گہرائی ہونا چاہئے، اسی طرح اسے عالم کا زیادہ حقیقی پہلو ہونا چاہئے۔ تائجی نظر سے جو عالم ہم کو ملتا ہے، اسکی عقلی حیثیت کو آپ ناقص یقین کرتے ہیں، حقیقی عالم کو ایک ایسی واحد ہستی آپ کے نزدیک ہونا چاہئے جو بالکل صمد ہو، اور جسکے اجزائے متفرک یکجان ہوں۔ صرف اسی صورت میں ہمارے نزدیک عالم مکمل طور پر عقل ہوگا۔

150

اس میں ذرا کلام نہیں کہ بہت سے لوگوں کے لئے از حد وحدت پسندی بڑی چیز ہے۔ ایک زندگی، ایک حقیقت، ایک محبت، ایک اصول، ایک شے، ایک خدا (یہ الفاظ میں عیسائی مذہب کے ایک دو دور قریب رسالہ سے نقل کر رہا ہوں جو میرے پاس آج ہی کی ڈاک میں آیا ہے) کا عقیدہ ہمیں شک نہیں کہ تائجی طور سے ایک جذباتی قیمت رکھتا ہے، اور ہمیں بھی شک نہیں کہ اس قیمت میں ایک کے لفظ کو بھی اتنا ہی دخل ہے جتنا اس عبارت کے دوسرے لفظوں کو؛ لیکن اگر ہم ذہنی حیثیت کے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ایک کی اس بھرمار سے کیا مراد ہے، تو ہمیں اپنے تائجی طریقوں سے کام لینا پڑے گا، کہ اس سے یا تو صرف یہی ایک کا نام

یعنی وہ عالم مراد ہو گا جو موضوع بحث ہے تمام باہرئی قابل تحقیق اتصال است و ارتباط
کا مجموعہ یا ایک مبداء، ایک مقصد یا جاننے والے ایک عالم کی طرح کوئی ایسا محل اتصال مراد
ہو گا جو ہمہ گیر ہو گا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اصل اس سوال پر ذہنی حیثیت سے
غور کرتے ہیں انہیں یہ محل اتصال ایک جاننے والے کی شکل میں نظر آتا ہے،
ان کے نزدیک جاننے والے کے ایک ہونے میں اتصال کی باقی دیگر شکلیں
شامل ہو جاتی ہیں۔ اس ایک جاننے والے کی دنیا کے تمام اجزا گھل ل کر منطقی،
جمالیاتی، اور غائی حیثیات کی ایسی جامع وحدت تصویر بن جاتے ہیں جو اس جاننے والے
کا دائمی خواص ہے۔

لیکن عالم مطلق کی اس تصویر کی نوعیت کا استحضار ہمارے لئے اس درجہ محال
ہے کہ ہم اچھی خاصی طرح یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وحدت پسندی کا جو تسلط بعض اشخاص
پر ہے اور غالباً ہمیشہ رہے گا اسکا حشر ذہنی سے بہت زیادہ سری اسباب ہیں
وحدت پسندی کی بطریق حسن تشریح کے لئے انسان کو سری یا صوفی ہونا چاہئے۔
تاریخ کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طبیعت میں کم و بیش صوفیانہ رنگ
پایا جاتا ہے ان کا میلان وحدت پسندی کے تسلیم کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ سیرت
و تصوف پر عام بحث کا یہ موقع نہیں لیکن میں یہاں ایک صوفیانہ اعلان نقل
کرتا ہوں جس سے یہ اندازہ ہو سکیگا کہ میری مراد کیا ہے۔ وحدت پسندانہ نظامات
کا بہترین نمونہ ہندوستان کا فلسفہ ویدانت ہے اور فلسفہ ویدانت کے بہترین
بلغ سوامی ویوکیانند تھے جو چند سال جوئے ہمارے ملک میں تشریف لائے تھے۔
ویدانت کا طریقہ بالکل صوفیانہ ہے؛ کہیں انسان حقیقت پر استہلال نہیں کرتا
بلکہ اسے دیکھتا ہے اور دیکھنے کے بیان کرتا ہے۔ ویوکیانند نے اس حقیقت کو اپنے ایک
محاضرہ میں یوں بیان کیا تھا کہ :-

بھلا اس شخص کے لئے اب مصیبت و شقاوت کہاں جو کائنات کو ایک
زندگی کو ایک اور ہر چیز کو ایک دیکھتا ہے ؟۔۔۔۔۔ مصیبت کا سارا سامان تو
وہ تفریق ہے جو مرد اور عورت، مرد اور بچہ، ایک قوم اور دوسری قوم، زمین اور چاند،
چاند اور سورج، ایک ذرہ اور دوسرے ذرہ میں کیجاتی ہے۔ ویدانت کا یہ فیصلہ ہے

اس تفریق کا وجود نہیں، یہ کوئی حقیقی شے نہیں، صرف سطحی اور ظاہری چیز ہے۔ اگر آپ اندر تھے دیکھیں گے تو نظر آئے گا مرد، عورت، بچے، قومیں، امیر، غریب، اعلیٰ، ادنیٰ، خدا اور انسان، سب ایک ہی ہیں، سب ایک ہیں!! بلکہ اگر آپ کافی گہری نظر ڈالیں گے تو معلوم ہوگا، جانور، تک ایک ہی ہیں۔ جو شخص اس وحدت کا ادراک کر لیتا ہے پھر وہو کے میں نہیں رہتا۔۔۔۔۔ اسے کیا دھوکا ہوگا؟ کونسی چیز دھوکا دیکے گی؟ وہ تو ہر چیز کی حقیقت ہر چیز کا بھید جان گیا۔ اسکے لئے شقاوت بھی کہاں؟ اسے خواہش ہی کیا ہے؟ اسے تو ہر شے کی حقیقت کا سراغ ملاک تک پہنچا لیا۔ جو مرکز ہے تمام اشیاء کی وحدت ہے جو ابدی مساوت، ابدی علم، ابدی وجود ہے۔ وہاں نہ موت ہے نہ مرض، نہ غم، نہ مصیبت، نہ حرص، نہ ہوس۔۔۔۔۔ مرکز میں نہ کوئی شے غم کی ہے نہ ماتم کی، وہ تو حقیقت ہے ہر شے میں جاری و ساری، محض وحدت، بے صورت، بے جسم، بے داغ۔ وہ عالم، وہ بڑا شاعر، موجود بالذات۔ وہ جو ہر ایک کو اس کا حق و نیاز ہوتا ہے۔

153

ذرا دیکھئے وحدت پسندی کی یہ نوعیت کیسی اصولی ہے۔ تفریق وحدت سے صرف منسوب نہیں، بلکہ اسکے وجود ہی سے انکار ہے، کثرت ہے ہی نہیں۔ ہم ایک کے اجزا ہیں، کہ اسکے اجزا ہی نہیں، لیکن ہمارے وجود سے ایک معنی کر کے انکار ممکن نہیں، اس لئے ہم سب ایک، ناقابل تقسیم ایک، بالکل ایک ہیں، مطلق ایک، اور میں مطلق ایک۔ یقیناً یہ ایک ایسا مذہب ہے جسکی لمحاظ جذبات بڑی تائجی قیمت ہے، اس سے کامل امن و سلام پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے سوامی ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ:-

”انسان جب عالم کی اس واحد و غیر محدود ہستی اور اپنی ذات کو ایک دیکھنے لگتا ہے جب تمام تفریقیں ختم ہو جاتی ہیں، جب تمام انسان، تمام فرشتے، تمام دیوتا، تمام جانور، تمام درخت، غرض تمام کائنات اس وحدت میں گھل جاتی ہے تو اس وقت سارا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ خوف کس کا ہوگا؟ کیا میں اپنے آپکو نقصان پہنچا سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپکو قتل کر سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپ کو آویٹ دے سکتا ہوں؟ کیا آپ خود اپنے سے ڈرتے ہیں؟ غم بھی غائب ہو جاتا ہے، غم کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ عالم میں ایک میں ہی تو موجود ہوں جس کی بھی غائب ہو جاتا ہے جس کے کس پر ہو، کیا خود اپنے پر اس وقت تمام

154

تاراضیاں غائب ہو جاتی ہیں کس سے ناراض ہوں خود اپنی ذات سے؟ میرے ہوا
دنیا میں اور کوئی نہیں۔۔۔۔۔ اس تفریق کو مٹا دو اس دھم کو فنا کر دو کہ دنیا میں کثرت
ہے جو اس عالم کثرت میں اس واحد کو اس عالم بخیر میں ایک ذات خیر کو دیکھتا ہے جو
اس عالم ظلم میں اس حقیقت کو پالیتا ہے؛ ابدی امن اسی کے لئے ہے؛ اور کسی کیلئے
نہیں؛ کسی کے لئے نہیں!!

155

اس طرح کے ترانہ وحدت کا ہم سب کے کانوں کو کچھ نہ کچھ ذوق ہے۔ اس سے
ہمارے اندر بلندی اور از سر نو اطمینان پیدا ہوتا ہے تصوف کی ہم سب میں کم از کم استعداد
ضرور موجود ہے اور جب ہمارے تصویریت پر مطلق کے ثبوت میں اپنے دلائل بیان
کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر خفیف سا اتحاد بھی کہیں تسلیم کیا جائے
تو اسکا منطقی نتیجہ مطلق وحدت ہوگی؛ علیٰ ذہ اگر خفیف سی بھی تفریق تسلیم کیا جائے تو اس کا
منطقی نتیجہ مکمل لا اطلاق افتراق ہوگا؛ تو مجھے یہ شک ہے کہ انکی اپنے ذہنی استدلال
کی محسوس کمزوریوں پر اسلئے نظر نہیں جاتی کہ انکے صوفیانہ اساسات یہ چاہتے ہیں کہ مطلق
وحدت خواہ منطقی حیثیت سے صحیح ہو یا غلط اسے بہر حال ثابت ہونا چاہئے۔ کم از کم
اخلاقی تفریق پر وحدت ضرور غالب آجاتی ہے۔ جذبہ محبت میں ہم کو وہ صوفیانہ ذوق
ملتا ہے جس کو ذہنی جس زندگی کا کلی وصل و اتحاد کہا جاسکتا ہے؛ یہ ذوق ہمارے
اندر وحدت پسندانہ اقوال کو شکے بیدار ہو جاتا ہے انکی سند کے آگے جھک جاتا ہے
اور عقلی یا ذہنی اعتبارات دوسرے درجہ پر رکھتا ہے۔

156

میں اب اس محاضرہ میں زیر بحث مسئلہ کے مذہبی و اخلاقی پہلوؤں کے متعلق
کچھ نہ کہوں گا، البتہ آخری محاضرہ میں بعض اور باتیں بیان کروں گا۔
بالفعل اس سند سے قطع نظر کریجئے، جسکے متعلق قیاس کیا جاتا ہے کہ مختتم طور
پر صوفیانہ بصیرت میں موجود ہوگی؛ اور اس مسئلہ وحدت و کثرت پر خاص ذہنی نقطہ نظر
سے غور کیجئے، اچھی طرح پھر دیکھئے کہ تائیدیت کی جگہ اسی میں کہاں ہے۔ چونکہ اسکی رو سے
نظریات کا میسار ان کا علی فرق ہے اسلئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسے وحدت پسندی اور
کثرت پسندی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اجزائے عالم میں جس حد تک
کسی معین قتل کی بناء پر باہم وابستگی ہے اس حد تک عالم ایک ہے جس حد تک

اس طرح کی وابستگی نہیں اس حد تک کہیں کثرت ہے۔ اور سب سے آخر یہ کہ عالم کا اتحاد و تعلق کے ان نظامات کی بدولت روز افزوں ہے جو انسانی استعدادی کے ہاتھوں قائم ہو رہے ہیں۔

سہم اپنے عالم کے بالمقابل ایسے دیگر عوالم فرض کر سکتے ہیں جن کی شکل میں اتحاد کی مختلف قسمیں اور مختلف درجے مجسم ہونے نظر آتے ہوں۔ اس طرح کے عالموں میں سب سے پست وہ عالم ہو گا جس میں صرف مسیت پائی جاتی ہو، اور جس کے اجزا کی شیرازہ بندی محض وادعطف سے ہوتی ہو۔ ایسا عالم اس وقت بھی ہمارے داخلی زندگیوں کا مجموعہ ہے تخیل کا زمان و مکان خواب و بیداری کے واقعات و اشیاء، صرف باہم ہی کم و بیش غیر مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ایسے مثال خیالات سے کوئی تعلق ربط نہیں رکھتے جو دوسرے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ اس وقت بھی اس طبقہ میں مختلف خیالی باتیں ہمارے آپ کے ذہن میں آرہی ہیں، وہ اگرچہ باہم مخلوط ہیں، لیکن انہیں نہ تاثر ہے اور نہ تعارض، وہ یکجا ہیں مگر نہ انہیں کوئی نظم ہے اور نہ ان کا کوئی محل ہے، وہ اس مطلق کثرت کے بہت ہی قریب ہیں جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ذہن میں نہیں آتی کہ ان کا ہیں ایک ساتھ کیوں علم ہو، اور اس سے بھی کم یہ بات کہ اگر ساتھ ہی علم ہوا بھی تو ایک نظام کلی کی حیثیت سے کیوں ہو۔

157

لیکن ہمارے احساسات اور جسمانی افعال کے اضافہ کے بعد اس اتحاد کا پایہ بہت بلند ہو جاتا ہے۔ ہمارے مسموعات اور افعال زمان و مکان کے ایسے محل میں واقع ہوتے ہیں جہاں ہر ایک واقعہ کو اپنی اپنی تاریخ اور اپنی اپنی جگہ ملتی ہے۔ ان سے اشیاء بنتی ہیں، اچھے اقسام ہوتے ہیں، اور انکی تضعیف ہو سکتی ہے، تاہم اشیاء اقسام کی ایک ایسی دنیا کا تخیل ممکن ہے جس میں وہ تعلیلی فعل و انفعال معدوم ہو جس سے ہم اس قدر مانوس ہیں۔ اس قسم کی دنیا میں ہر شے دوسری شے کے لئے بے اثر و بے عمل ہوگی، کوئی شے دوسری شے پر موثر نہ ہوگی یا اگر ہوگی تو محض میکانیکی طور پر، اور خمیاتی عمل قطعاً نہ ہوگا۔ اس طرح کا عالم ہمارے عالم کی نسبت بہت کم متحرک ہوگا۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ بالکل طبعیاتی و خمیاتی افعال و انفعال ہو، لیکن نفوس نہ ہوں، یا ہوں لیکن تمام تر شخصی ہوں، اور اجتماعی زندگی سے غالی، یا اجتماعی زندگی بھی ہو، لیکن اس کا حلقہ شناسائی تک محدود ہو،

115

اور محبت معدوم ہو، یا محبت بھی موجود ہو لیکن ایسے نظامات و روایات معقود ہوں جو محبت کو منظم کر سکیں۔ گو یہ درجے بالاتر درجوں کی نسبت پست معلوم ہوں لیکن انہیں سے ایک بھی یکسر غیر عقلی یا محض پرگتدہ نہ کہا جاسکے گا؛ مثلاً اگر ہمارے نفوس کسی عالم میں اشرافی طور پر ایک رشتہ میں اس طرح منسلک ہو جائیں کہ ایک نفس کو دوسرے نفس کا خیال فوراً یا بعض شرائط کے ماتحت فوراً معلوم ہو جایا کرے تو اس عالم سے ہمارا موجودہ عالم پست معلوم ہو گا۔

جب قیاسات کی دوڑ کے لئے ماضی کی ساری ازلی مدت موجود ہے تو یہ خیال پکانا بیجا نہیں ہو سکتا، کہ اتحاد کے جن مدارج کا تحقق ہماری دنیا میں ہو چکا ہے ان کا نشو و نما بھی اسی طرح بتدریج نہیں ہوا ہے جس طرح اس وقت انسانی ضروریات کے موافق انسانی نظامات کا نشو و نما ہوتا رہتا ہے۔ اگر اس قسم کا مفروضہ سچا ہو تو مجموعی وحدت اشیاء کے آغاز کے بجائے انجام میں نظر آئے گی۔ بالفاظ دیگر مطلق کی جگہ 'آخری' کو ملے گی، اگرچہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے یعنی واقعہ کے مشمول کا زائد سے زائد اتحاد و تہام ان کے زمانی علانی بالکل منقلب ہو جائیں گے۔

159

وحدت عالم پر اس نتائجی بحث کے بعد آپ کے ذہن میں یہ آجانا چاہئے کہ میں نے دوسرے محاذ پر اپنے دوست جی۔ پاپینی کے الفاظ مستحارے کے یہ کیوں کہا تھا کہ نتائجیت سے نظریات کی سختی میں کمی آجاتی ہے۔ وحدت عالم کا اثبات علی العموم صرف مجرد حیثیت سے کیا جاتا ہے، گویا جو شخص اس میں چون و چرا کرتا ہے وہ حق ہے۔ وحدت پسندوں کے مزاج میں اتنی سختی ہوتی ہے کہ وہ بغیر اوقات بیخ و تاب کھانے لگتے ہیں لیکن کسی تعلیم کے اس طرح قال ہونے سے معقول بحث یا دقیق امتیازات کا امکان باقی نہیں رہتا۔ نظریہ مطلق تو علی الخصوص ایسا عقیدہ تھا، جس کا ادعا قطعی اور استحکم آئینہ انداز میں ہو۔ جو شے ایک اور سب ہو، وجود و علم کے لحاظ سے اول ہو، منطقی حیثیت سے ضروری بالذات ہو اور اپنے سے کم تمام اشیاء کو باہمی ضرورت کے شیرازہ میں باندھنے والی ہو، وہ اپنی داخلی سختی میں کمی کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔ کثرت کا خفیف سے خفیف شبہ مجموعیت کی گرفت سے اجزا کی سرسوزی اور ادھی اس کے برباد کرنے کے لئے کافی ہوگی۔ اتحاد مطلق اختلاف مدارج کو برداشت ہی نہیں کر سکتا۔ اس کے یہ معنی

160

ہونگے: گلاس بھر پانی میں اگر میضہ کا صرف ایک کیڑا ہو، تو آپ اس پانی کو مطلقاً صاف نہیں گئے: جس طرح یہ پانی اتنی ہی صحت کے لئے مہلک ہوگا، اسی طرح مطلق کے چھوٹے سے چھوٹے جز کی کم سے کم آزادی بھی مطلق کے لئے تباہ کن ہوگی۔

اسکے برعکس کثرت پسندی کے مزاج میں اس استحکم و تشدد کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ یہ مان لیں کہ اشیاء میں کسی حد تک علیحدگی کسی حد تک آزادی، کسی حد تک آزادانہ تاثیر و تاثر کسی حد تک حقیقی جدت یا حقیقی موقع (خواہ کتنا ہی کم ہو) پایا جاتا ہے تو بس اتنے سے کثرت پسندی کی تشفی ہو جائے گی؛ اور وہ آپ کو اجازت و پیدگی کہ حقیقی اتحاد کی حقیقی مقدار چاہیں تسلیم کریں۔ البتہ اسکے نزدیک مقدار اتحاد کی تعیین تجربہ کے اصول پر ہو سکے گی۔ ممکن ہے اتحاد کی مقدار بہت زیادہ بلائے عظیم الشان ہو، لیکن اگر اتحاد کے دوش بدوش علیحدگی کی حقیر سے حقیر مقدار، عارضی سے عارضی نشو و نما کا ذرا سا بھی ایسا نشان باقی رہ گیا، جو مغلوب نہیں کیا جاسکتا تو بس وحدت مطلقہ کا خاتمہ ہے۔

161

ظاہر ہے کہ اتحاد و عدم اتحاد کے باہمی توازن کی تجربی تحقیقات تک نتائجیت کو کثرت پسندی کی صف میں کھرا ہونا پڑیگا۔ اسے تسلیم ہے کہ ایک عالم، ایک اصل اور ایک ایسی کائنات کے مابین کمال اتحاد کا خیال بھی ایک دن ب سے زیادہ قابل قبول مفروضہ ثابت ہو سکتا ہے؛ لیکن اس اشار میں اسکے مقابل مفروضہ یعنی یہ خیال تسلیم کرنا پڑیگا، کہ کائنات کا اتحاد بالفعل ناممکن ہے؛ اور شاید آئندہ بھی ہے۔ یہی دوسرا مفروضہ کثرت پسندی کی تعلیم ہے۔ چونکہ وحدت پسندی اس مفروضہ پر غور و خوض کو ممنوع اور خود اس مفروضہ ہی کو دائرہ عقلیت سے خارج قرار دیتی ہے اسلئے نتائجیت کو وحدت مطلقہ سے اعراض اور کثرت پسندی کی نسبت زیادہ تجربی روش کا اتباع کرنا پڑے گا۔

یوں ہم اسی عام فہم دنیا میں رہیں گے جہاں اشیاء باہم مربوط بھی نظر آتی ہیں، اور غیر مربوط بھی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے اگر اشیاء اور ان کے ارتباطات پر نتائجی نقطہ نظر سے بحث کی جائے تو ان الفاظ کے کیا معنی ہونگے؟ آئندہ محاضرہ میں تفصیل کی اس منزل کے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیا جائے گا جو فہم سلیم کے نام سے موسوم ہے۔

162

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

ہم نے گزشتہ محاضرہ میں اس وحدت عالم پر عام انداز میں گفتگو کرنے کی بجائے جو اپنی بہی مانگی کے باوجود شاندار ہے اتحاد کی ان مختلف اقسام پر بحث کی تھی جو عالم میں جلوہ گر ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا تھا کہ ان اقسام اتحاد کے پہلو بہ پہلو بہت سے اقسام افتراق موجود ہیں جو اقسام اتحاد کی طرح حقیقی ہیں۔ ایسے موقع پر اقسام اتحاد اور اقسام افتراق میں سے ہر ایک قسم کا ہم سے سوال ہوتا ہے کہ میری تصدیق کس حد تک ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے عمدہ نتائجیت پسندوں کی حیثیت سے ہم کو تجربہ یا واقعات کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔

گویا اب بھی مطلق وحدت باقی رہتی ہے لیکن اب اس کی نوعیت صرف ایک مفروضہ کی ہوتی ہے اور اس مفروضہ نے آج کل ایک ایسے ہمہ داں کی شکل اختیار کر لی ہے جو بلا استثناء تمام اشیاء کو ایک بانظام واحد واقعہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے؛ اس ہمہ داں کا مطلق یا آخری کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس مفروضہ کے بالمقابل ایک اور دو سرا معقول مفروضہ یہ بھی ہے کہ وسیع سے وسیع علم بھی جو کبھی تھا یا کبھی ہوگا وہ بھی جہل سے یکسر مشیر نہیں؛ معلومات کا کوئی نہ کوئی حصہ ہمیشہ نظر انداز ہو جاسکتا ہے۔

وحدت پسندوں کے نزدیک تو یہ کثرت پسندی لغو ہے لیکن یہیں واقعات کے روشنی ڈالنے تک واقعتی وحدت پسندی کی طرح واقعتی کثرت پسندی کے ساتھ بھی عزت کا سلوک

کرنا ہے اس لئے تاجبیت جو اصلاً صرف ایک طریقہ عمل ہے اس نے ہمیں کثرت پسندی کے ساتھ
دوستانہ تعلق ہی رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ ممکن ہے کہ عالم کے بعض اجزاء بعض کے ساتھ صرف
واو عطف کا تعلق رکھتے ہوں! اور ان کے وجود و عدم سے دوسرے اجزائیں کوئی داخلی
تغیر نہ پیدا ہوتا ہو! تاہم تاجبیت کثرت پسندانہ ساخت عالم کے تعلق اس انضمامی نقطہ نظر
کو سنجیدہ غور و خوض کے ناقابل قرار نہیں دے سکتی۔ یہ خیال ایک اور مزید مفروضہ کی طرف
رہنمائی کرتا ہے جس کی رو سے واقعی عالم ابدی طور پر مکمل نہیں (جیسا کہ وحدیہ کا دعویٰ ہے) بلکہ
ابدی طور پر غیر مکمل ہے اور نقصان و اضافہ کی گنجائش رکھتا ہے۔

بہر کیف عالم ایک لحاظ سے یقیناً غیر مکمل ہے اور اس کی یہ عدم تکمیل ظہر میں شمس ہے۔
اس مسئلہ کا زیر بحث آنا ہی اس امر کا ثبوت ہے کہ ہماری واقفیت بافضل غیر مکمل اور اضافہ طلب
ہے۔ جس علم یا واقفیت کو یہ مشکل ہے اس کے لحاظ سے یقیناً عالم میں تغیر اور نمو ہوتا ہے۔ ہمارا
علم جس طرح اپنی تکمیل کرتا ہے اس کے متعلق بعض ملاحظات سے (جب تکمیل معرض وقوع
میں آئے) اسی فہم سیم کی طرف آسانی رہنمائی ہو سکتی ہے جو اس محاضرہ کا موضوع ہے۔

167

ہمارے علم کا نمو قطعاً میں ہوتا ہے یہ قطعاً بڑے ہوں یا چھوٹے، بہر حال علم محیط اور
بالاستیعاب کبھی نہیں ہوتا، کچھ نہ کچھ پڑنا علم بدستور سابق باقی رہتا ہے۔ فرض کیجئے تاجبیت کے
متعلق اس وقت آپ کے علم میں نمو و اضافہ ہو رہا ہے، آئندہ اس کے نمو سے آپ کو اپنے
ان خیالات میں متبدلہ ترسیم کرنا پڑ سکتی ہے، جن کو آپ پہلے حق سمجھتے تھے؛ لیکن یہ ترسیم
رفتہ رفتہ ہوگی۔ مثال کے لئے میرے اسی محاضروں کو لیجئے! ان سے شروع میں آپ کو کیا معلوم
ہوا؟ غالباً تھوڑی سی نئی معلومات چند نئی تعریفات یا امتیازات نقطہ ہائے نظر بس لیکن
ان خیالات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ آپ کا باقی علم اپنی جگہ پر ہے اور آپ اپنے ان قدیم
خیالات کو جدید کے ساتھ آہستہ آہستہ ایک صف میں کھڑا کریں گے۔ میں ان خیالات کے مجموعہ میں
ایک خفیف ترسیم کی کوشش کر رہا ہوں۔

168

میرے خیال میں جب آپ میرے محاضرات کو سنتے ہیں تو ہر وقت آپ کے دل میں میری اہمیت
وقابلیت کے متعلق کچھ سابق خیالات موجود ہوتے ہیں اور ان خیالات کا میرے محاضرات کے متعلق آپ کی
رائے پراثر پڑتا ہے لیکن فرض کیجئے میں تقریر کرتے کرتے دفعہ پاٹ دار آوازیں یہ گانے لگوں ۵
سحر تک ہم نہ جائیں گے یہی اب دل میں ٹھانی ہے

تو اس سے آپ کے سرمایہ واقفیت میں صرف ایک نئے واقعہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ آپ کو میری حیثیت کی ایسی تحدید کرنا پڑے گی جو سابق تحدید سے مختلف ہوگی؛ اور یوں تاجت کے متعلق آپ کی رائے میں تبدیلی ہو جائیگی اور اپنے بعض خیالات از سر نو ترتیب دینا پڑیں گے۔ ایسے مواقع پر آپ کے قدیم خیالات اور جدید تجربات میں سخت کشمکش ہوتی ہے اور اس کشمکش سے آپ کے نفس پر بار بار تکلیف دہ بار پڑتا ہے۔

غرض ہمارے ذہن کا نمونہ بیچ ہوتا ہے، لیکن اس کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے گو ہم اس توسیع کو حتی الامکان محدود رکھنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ ہم اپنے قدیم تعصبات و ایقانات کی طرح اپنے علم میں کم سے کم تغیر کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر 'تجدید' سے زیادہ 'رقعہ دوزی' اور 'پیوند سازی' ہوتی ہے؛ جدید خیالات اندر جذب ہوتے ہیں، یہ قدیم خیالات کو اپنے رنگ میں رنگتے ہیں؛ مگر خود بھی ان کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ہمارا ماضی خود اندیشی اور تعامل دونوں سے کام لیتا ہے، واقفیت کا جو قدم آگے اٹھتا ہے، اس کا انجام توازن پر ہوتا ہے؛ لیکن اس توازن میں 'جدید' کا اضافہ 'خام' حالت میں شاذ ہی ہوتا ہے؛ بلکہ وہ 'قدیم' کے ساتھ شیر و شکر ہو کے بالعموم ایک عجیب کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس طرح جدید صداقتیں جدید تجربات اور قدیم صداقتوں سے ملے پیدا ہوتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے میں تعدیل پیدا کرتی ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں رائے اسی اصول پر بدلتی ہے؛ اس لئے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ ہمیشہ اسی طرح بدلا کرتی ہوگی جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بعد کے تمام تغیرات کے باوجود پہلے کے خیالات بالکل معدوم نہیں ہو جاتے؛ بلکہ ان کا جدید خیالات کی شکل میں باقی رہنا ممکن ہے جس طرح ہماری پانچوں انگلیاں کان کی ہڈیاں، دم کی جڑ اور اسی طرح کی پس ماندہ خصوصیات باقی ہیں جو ہماری گزشتہ نسلی تاریخ کی ناقابل محو یاد گاریں۔ ممکن ہے ہمارے اسلاف کے اندر ایسے طرُق خیال کا خطورہ ہوا ہو جن کو یہ پانہ سکے ہوں؛ لیکن ایک مرتبہ خطورہ کے بعد سے وہ وراثہ منتقل ہوتے چلے آتے ہوں!۔ آپ جب کسی خاص دامن میں گانا شروع کرتے ہیں تو آخر تک وہ دامن قائم رکھنا پڑتی ہے؛ آپ جب کسی عمارت میں رو و بدل کرنا چاہتے ہیں تو گو حسبِ خواہ ترسیم کرتے ہیں مگر اصل نقشہ قائم رہتا ہے؛ آپ زیادہ سے زیادہ حذف و اضافہ کر سکتے ہیں، مگر گوشتی طرز تعمیر کے کلیہ کو بدل کے ڈوری طرز تعمیر کا تہخانہ نہیں بنا سکتے؛ آپ بول کو جتنا چاہیں صاف کریں، لیکن اس

دوایا شراب کا اثر بالکل فنانہیں ہوتا جو پہلے اس میں بھری گئی تھی۔

اس بناء پر جو اصول میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اشیاء کے متعلق ہمارے تمام بنیادی طرق خیال دراصل وہ انکشافات ہیں جو ہمارے بعد ترین اسلاف نے کئے تھے، اور جو زمانہ مابعد کے تمام تجربات کے ساتھ ساتھ اب تک باقی ہیں۔ انسانی نفس کے نشو و نما کی یہ وہ عظیم الشان منزل ہے جس کا نام 'منزل توازن' یا فہم سلیم ہے: دوسری منزلوں کا اس منزل پر اضافہ ہوا مگر وہ اس کی جگہ نہ لے سکیں۔ آپ اس فہم سلیم منزل پر سب سے پہلے اس طرح غور کریں کہ گویا یہی آخری منزل ہے۔

روزمرہ کی گفتگو میں جب فہم سلیم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان کی قوت فیصلہ صحیح ہے؛ اس میں سنگ نہیں ہے، اسے ہوش ہے لیکن فلسفہ میں فہم سلیم کے معنی بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ یہاں اس فہم سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان بعض صور خیال یا بعض مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ اگر ہم لوگ انسان کے بدلے مکھی یا مچھلی ہوتے تو کیا عجب ہے! ہمارے ادراک تجربہ کے طریقے ہمارے موجودہ طریقوں سے بالکل مختلف ہوتے؛ ممکن ہے (کیونکہ ہمیں قطعی انکار کا حق حاصل نہیں کہ) جو مقولات ہیں اس وقت ناقابل تسخیل معلوم ہوتے ہیں وہی اس وقت ہمارے موجودہ مقولات کی طرح تجربات سے کام لینے کے لئے کارآمد ہوتے۔

171

اگر یہ امر آپ کو بعد از عقل معلوم ہوتا ہو تو آپ ذرا تحلیلی اقلیدس کو یاد کر لیں؛ جن شکلوں کی حکیم اقلیدس نے داخلی تعلقات کی بناء پر تشریح کی تھی؛ انہی کی ڈیکارٹ نے نقطہ نکل خارجی محسوسوں کے ساتھ تعلقات کی بناء پر تشریح کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ منحنی پر بحث کا ایسا طریقہ نکل آیا جو بالکل مختلف اور بہت زیادہ کارگر ہے۔ ہمارے تمام تصورات کی نوعیت وہی ہے جس کو جرمنی والے آلات خیال کہتے ہیں؛ یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے سے ہم واقعات یا تجربات پر غور و فکر کرتے ہیں۔ تجربہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کی نہ کوئی تقسیم و ترتیب ہوتی ہے اور نہ ان پر ان کے نام لکھے ہوتے ہیں؛ یہ کام ہمیں کرنا پڑتا ہے۔ کائنات کے بقول وہ رنگ برنگ کا مجموعہ ہوتے ہیں؛ اور ہماری عقل کو ان میں یک رنگی پیدا کرنا پڑتی ہے۔ معمولاً یہی ہوتا ہے کہ پہلے ہم تصورات کی اپنے ذہن میں تقسیم و تضعیف یا ذہنی حیثیت سے شیرازہ بندی کرتے ہیں؛ اس کے بعد انہیں ایک نظام کی صورت میں لاتے اور پھر اس نظام سے ان کے مستحضر رکھنے میں کام لیتے ہیں۔ جب ہمارے تصور کو اس نظام میں جگہ مل جاتی ہے تو

172

ہم کہتے ہیں کہ ہم سمجھ گئے۔ آج کل ریاضیات اور منطق میں یہ متوازی چند در چند، اور ان چند در چند کے اجزائیں ایک کے ساتھ ایک کے اصول پر باہم تعلق کا خیال اس قدر آسان معلوم ہوتا ہے کہ اس نے گزشتہ تضعیفی تصورات کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح کے بہت سے تصوری نظامات پیدا ہو گئے ہیں جن میں ایک 'حسی چند در چند' کا نظام ہے۔ آپ پہلے اپنے تصورات میں اپنے حسی تاثرات کے لئے یہی ایک کے ساتھ ایک کا تعلق پیدا کر لیں؛ پھر اسی حد تک آپ کے ان تاثرات میں عقلیت کا رنگ پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی عقلیت دوسرے تصوری نظامات سے بھی پیدا ہو سکے گی۔

پہلے فہم سلیم کے اصول پر عقلی رنگ پیدا کرنے کا یہ طریقہ تھا کہ ایک سلسلہ تصورات سے کام لیا جاتا تھا جس میں سب سے اہم یہ تھے:-

شے
بعینہ یا مختلف
قسم
نفس
جسم
وحدت زمانی
وحدت مکانی
موصوف و صفت
تعلیلی اثرات
وہمی
واقعی

ان تصورات نے ہمارے ادراکات کے 'موسم' سے کام لے کے جو نظم پیدا کیا ہے اس کے ہم اس قدر عادی ہو گئے ہیں کہ ہمیں یہ شکل سے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ادراکات بجائے خود ایک مقررہ طریقہ کی کتنی کم پابندی کرتے ہیں۔ اس موقع پر لفظ 'موسم' کا استعمال بالکل بجا ہے؛ مثلاً بوتلشن میں موسم کا کوئی مقررہ قاعدہ نہیں؛ اگر اس کے متعلق کوئی قاعدہ وضع کیا جاسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جب موسم کی دو دن تک ایک حالت رہی تو تیسرے دن یقیناً نہیں؛ بلکہ غالباً اس کی دوسری

حالت ہوگی: یوں بوسٹن میں موسم کا تجربہ ہوتا ہے اس میں عدم تسلسل اور نظمیں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہاں گرمی، ہوا، پانی اور دھوپ کے لحاظ سے موسم دن بھر میں تین تین دفعہ بدل سکتا ہے؛ لیکن واشنگٹن کا دفر موسم ان تغیرات کو ضمنی قرار دے کے ان کی بد نظمیں میں عقلی رنگ پیدا کر دیتا ہے۔ وہ ان میں سے ہر تغیر کا اس براعظمی طوفان کے لحاظ سے وقت و مقام معین کر دیتا ہے جس کی تاریخ کے رشتہ میں ہر جگہ کے تغیرات منسلک ہیں۔

یہ بات تقریباً قطعی معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بوسٹن کے ناواقف باشندوں کو موسم کا تجربہ ہوتا ہے اسی طرح بچوں اور ادنیٰ جانوروں کو دوسرے قسم کے تجربات ہوتے ہیں۔ بوسٹن کے عام باشندے جس قدر براعظمی طوفان سے واقف ہوتے ہیں اسی قدر بچے اور ادنیٰ جانور زمان و مکان کے عالم گیر محل ہونے، مستقل موضوع اور تغیر محمول کے موجود ہونے یا اسباب، اقسام، خیالات اور اشیا کے پائے جانے سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر کسی دودھ پیتے بچے کے ہاتھ سے جھنجھنا کر پڑتا ہے تو وہ اسے تماشے نہیں کرتا، اس کے نزدیک جھنجھنا اسی طرح چلا جاتا ہے جس طرح شمع کی لو بجھنے کے بعد چلی جاتی ہے؛ اب اگر آپ نے اٹھائے پھر اس کے ہاتھ میں کھدیا تو وہ اسی طرح واپس آجاتا ہے جس طرح دوبارہ جلانے کے بعد شمع کی لو واپس چلی آتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اسے ابھی تک یہ خیال نہیں آیا ہے کہ جھنجھنا ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بالذات ہے اور جس کے وجود کو وہ اس کے یکے بعد دیگرے ظہوروں کے مابین داخل کر سکتا ہے یہی کہتے کی حالت ہے اس کے نزدیک جو نظریں نہیں وہ دل میں نہیں یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ بھی اشیا کا داخل نہیں کر سکتا۔ آئیے، میں آپ کو اپنے رفیق جی سنٹیانا کا ایک اقتباس سناؤں!

175

”اگر کتا آدم سے بیٹھا سانس لے رہا ہو اور اس کا مالک دیر تک غائب رہنے کے بعد واپس آئے۔۔۔۔۔ تو وہ بیچارہ یہ بھی نہیں پوچھتا کہ اس کا مالک کیوں گیا تھا؟ کیسے آیا؟ میں کیوں اسے چاہوں؟ مجھے اس کے پیر کے پاس بیٹھے بیٹھے شکار کا کیوں خیال آجاتا ہے، اور میں اسے چھوڑ کر شکار کا خواب کیوں دیکھنے لگتا ہوں؟ یہ تمام باتیں ایک سرسبز راز ہیں، وہ ان پر کبھی غور نہیں کرتا لیکن اس طرح کے تجربات میں تنوع منظر اور ایک گونہ حقیقی تناسب پایا جاتا ہے؛ ان تجربات کی داستان ان نظموں کی بھر میں بیان کی جاسکتی ہے جو اہل یونان رنگ ریاں مناتے وقت جوش و خروش میں آکے پڑھا کرتے تھے۔ اس داستان کا دار مدار القار ہے اس میں جو کچھ ہوتا ہے قدرت کی طرف سے ہوتا ہے اس میں ایک بات پر بھی

176

پہلے سے غور نہیں کیا جاتا، یہاں مطلق آزادی اور مطلق سبے سی کے مل جاتی ہیں، سارا انحصار عنایت از روی پر ہوتا ہے، مگر یہ ناقابل اندازہ طاقت زندگی سے ممتاز ہو کے نظر نہیں آتی۔ (تاہم) اس بے ربط تشبیہ کے اشخاص بھی آتے جاتے رہتے ہیں، ان کی آمد و رفت کے اسباب وہ شخص بتدیج معلوم کر سکتا ہے جو ان واقعات پر اپنی توجہ کو مرکوز اور ان کی ترتیب کو (اپنے ذہن میں ہم) قائم رکھ سکتا ہے۔ . . . جس قدر فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر تجربہ کا ہر لمحہ اہم اور ہر لمحہ سے باقی کا اندازہ ہوتا جاتا ہے۔ زندگی کے پرسکون حصے طاقت سے اور بدینج و تاب حصے تدبیر سے پر ہوتے ہیں۔ انسان کسی جذبہ سے بالکل بولا نہیں جاتا کیونکہ اس کا آغاز و انجام بالکلیہ اس کے معنی نہیں ہوتا۔ کوئی واقعہ اسے یکقلم سر اسیم نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی نظر مابعد پر رہتی ہے۔ بدترین حالت سے نجات کی تدبیر سوچی جاسکتی ہے؛ غرض پہلے تو ہر لحظہ صرف اپنی سرگزشت اور غیر متوقع جذبہ سے لبریز ہوتا تھا، لیکن اب اس میں ماسبق سے عبرت آموزی اور پوری صورت حال کے اندازہ کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

177

فلسفہ اور سائنس آج بھی ہمارے تجربہ میں ادھام کو حقائق سے جدا کرنے کی تندی سے کوشش کر رہے ہیں لیکن شروع شروع میں دونوں میں جو امتیازات کئے تھے، ان کی حالت بالکل تبدیلی مئی۔ اس زمانہ میں جو خیال ذرا پر زور طریقہ سے آتا تھا اسے لوگ ماننے لگتے تھے، ان کے یہاں واقعہ اور خواب و خیال اس طرح باہم مخلوط ہوتے تھے کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا آسان نہ تھا؛ لیکن اب مقولات فکر اور استیاس میں تمیز ناگزیر ہے۔ اب ہم بعض تجربات پر لفظ حقیقت کی بجائے صرف لفظ خیال، یا فکر کا اطلاق کرتے ہیں؛ جن مقولات کا ذکر کیا جا چکا ہے ان میں ایک بھی ایسا نہیں جس کے اس طرح آغاز استعمال اور بتدیج اشاعت کا ہم تخیل نہ کر سکتے ہوں۔

وہ زمان و احسہ جس کو ہم سب اور جس میں ہر واقعہ اپنی خاص مایج رکھتا ہے اور وہ مکان و احسہ جس میں ہر شے اپنی جگہ اکتھتی ہے عالم کی متحد سازی میں ان دونوں مجرد خیالات کا جو حصہ ہے اس کا جواب نہیں؛ لیکن ان کی مکمل تعلقاتی شکل میں اور فطری انسان کے

زمانی و مکانی تجربات کی خالی از نظم و غیر مربوط شکل میں کتنا فرق ہے! جو شے معرض وجود میں آتی ہے وہ اپنی وسعت اور اپنا مورخہ اپنے ساتھ لاتی ہے لیکن اس وسعت و مورور کے کنارے پر ایک ایسے ”مزید“ کی گنجائش ہوتی ہے جو اس شے کی وسعت و مورور میں جا کے مدغم ہو جاتا ہے جو سابق شے کے بعد ہی آتی ہے۔ مگر ہم زمان و مکان کے تمام معین امتیازات کو جلد بھول جاتے ہیں، بچے ہی نہیں بلکہ ہم بڑے بھی آج، اور کل، کے امتیاز کو نظر انداز کر کے ماضی کا یحجانی خلاصہ نکال لیتے ہیں۔ یہی ’مکان‘ کی حالت ہے، نقشہ میں ہم کو لندن، قسطنطنیہ، اور سین کا تعلق اس جگہ سے صاف ممتاز نظر آتا ہے جہاں ہم اس وقت موجود ہیں؛ لیکن حقیقت میں ان واقعات کو محسوس کرنے میں قطعاً ناکام رہتا ہوں جو نقشہ کے پیرایہ میں بیان کئے گئے ہیں۔ سمت اور مسافت کا تصور ہمیں برہم اور مخلوط ہوتا ہے، کائنات کے نزدیک کائناتی زمان اور کائناتی مکان کا شمار وجدانیات میں ہے؛ لیکن ان کا وجدانی ہونا کچھ ایسا بھی سائنس کی تمام دیگر تشکیلات کی طرح عیناً مصنوعی ہیں۔ انسانی نسل کا بہت بڑا حصہ ان تجریدی خیالات کا کبھی استعمال نہیں کرتا بلکہ زمان و مکان بصیغہ جمع یعنی ازمنہ و مکمنہ کے خیال میں رہا کرتا ہے جو باہم متداخل ہوتے ہیں۔

178

مستقل اشیاء وہی شے اور اس کے مختلف ظواہر و تبدلات، شے کی مختلف اقسام، اقسام کا بالآخر محمول اور شے کا موضوع ہونا۔ اصطلاحات کی اس فہرست سے بھی ہمارے تجربہ کے فوری بہاؤ اور محسوس تنوع کے عقدہ کا کیسا عجیب و غریب حل مترشح ہوتا ہے لیکن ان عقلی آلات سے انسان اپنے تجربی بہاؤ کے بہت ہی کم حصہ کی واقعی گرہ کشائی کرتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں جو لوگ عقلی نشوونما کی بالکل ابتدائی منزل پر تھے انھوں نے غالباً صرف ہویت (پھر وہی) کے خیال سے اور وہ بھی مبہم و غیر صحیح طور پر کام لیا؛ لیکن کوئی اگر ان سے یہ پوچھتا کہ آیا پھر وہی شے، ایک ایسی شے ہے جو نادیدہ وقفہ کی پوری مدت میں علیٰ حالہ باقی رہتی ہے تو وہ نقش حیرت بنجے یہ کہتے: کہ نہ کبھی ہمارے دل میں یہ سوال پیدا ہوا اور نہ کبھی ہم نے اس نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کیا۔

179

اقسام اور ہویت قسم۔۔۔ یہ دونوں بھی کثرت کے اندر رہنمائی میں کیسے زبردست جہانگیریت ہیں، ممکن تھا کہ کثرت مطلق ہوتی سارے تجربات منفرد ہوتے، اور ایک تجربہ بھی دوبارہ معرض وجود میں نہ آتا۔ ایسی دنیا میں منطق کا کوئی مصروف نہ ہوتا، کیونکہ قسم اور ہویت قسم ہی پر منطق کا

دار مدار ہے؛ جب ہم یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو شے ایک قسم کی ہوگی وہ اس قسم ہی کی قسم ہوگی تو گویا ہمارے عقل کے پر لگ جاتے ہیں اور وہ فضا کے عالم میں اڑنے لگتی ہے۔ اس طرح کی تجزیہ و دل سے جانور محروم ہیں اور مستند انسان ان کا باختلاف مقدار استعمال کرتے ہیں۔

180

تعلیلی اثر۔ یادش بخیر! اگر کسی عقل کا سراغ طوفان نوح سے پہلے لگ سکتا ہے تو وہ یہی عقل علت معلول ہے۔ ابتدائی انسان کا بھی یہی خیال تھا کہ ہر شے اہم ہے اور کسی نہ کسی طرح کا اثر ڈال سکتی ہے کسی مرض، مصیبت، یا تباہی کا سبب کوئی شے یا کیا شے ہے؟ — اسی طرح کے سوالات سے زیادہ معین اثرات کی جستجو شروع ہوئی ہوگی؛ پہر کیف تعلیلی اثرات کی تلاش کا سلسلہ اسی جستجو سے شروع ہوا۔ ہیوم (مشہور فلسفی م) اور سائمن نے اثر کے پورے خیال کو مٹا کے کلیہ یا قانون کو اس کی جگہ دنیا چاہی؛ لیکن کلیہ کا خیال نسبتہ حال کی ایجاد ہے اور فہم سلیم کی قدیم تر قلمرو میں اثر، ہی کا بول بالا رہا ہے۔

181

ممکن یعنی ایسی شے جو واقعی سے کم اور بالکل غیر حقیقی سے زیادہ ہو، اس کا شمار بھی فہم سلیم کے نہایت مقتدر خیالات میں ہے۔ خواہ ان پر کتنی ہی تنقید کی جائے لیکن وہ اپنی جگہ سے اٹل ہیں اور تنقید کا وار کم ہوتے ہی ہم پھر ان کی آغوش میں آ جاتے ہیں 'نفس' اور 'جسم' کو خواہ مادی معنوں میں لیجئے یا مابعد الطبیعی معنوں میں، بہر حال ان سے منفرد نہیں۔ عمل کے میدان میں ہمیشہ فہم سلیم ہی کے آلات منکر کو فتح ہوتی ہے۔ ان کتنا ہی فہم سلیم یافتہ ہو جب وہ شے کا تصور کرتا ہے تو معمولی فہم کے اصول پر ایک ایسے عقل واحد موضوع کی حیثیت سے تصور کرتا ہے جس کے ساتھ صفات اس طرح قائم رہتی ہیں کہ ان میں باہم تبادلہ ممکن ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی ثابت قدمی اور سچائی کے ساتھ اس نسبتہ تنقیدی خیال سے کام نہیں لیتا جس کے رو سے 'شے' حسی صفات کے ایک ایسے مجموعہ کا نام ہے جس میں کلیت کی بدولت اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان مقولات کو ہاتھ میں لے کے ہم اپنے تجربہ کے بعید ترین اور پیش نظر حصوں میں ربط پیدا کرتے اور اپنے نقشے بناتے ہیں منکر کی اسی فطری و مادری زبان کے مقابلہ میں بعد کے نسبتہ تنقیدی فلسفوں کی حیثیت و محیط خیالی باتوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

یوں فہم اشیاء کے نشو و نما میں فہم سلیم ایک ایسی معین منزل کی حیثیت سے نظر آتی ہے جسے مقاصد فکر کی تشفی میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ اشیاء خواہ وہیں نظر آئیں

یا نہ آئیں، ان کا وجود ہے، ان کی اقسام کا وجود ہے، ان کے صفات یا کیفیات کا وجود ہے؛ یہی صفات ان کا ذریعہ عمل اور ہمارا معمول ہیں۔ اس چراغ کی صفت روشنی ہے، وہ اس کمرہ کی ہر شے پر روشنی ڈال رہا ہے؛ جب ہم غیر شفاف پردہ تان دیتے ہیں تو یہ روشنی رک جاتی ہے جو آواز میرے منہ سے نکلتی ہے وہی آپ کے کان تک جاتی ہے، یہ آگ کی محسوس گرمی ہے جو پانی میں پہنچ جاتی ہے اور اس پانی میں انڈا ابلتا ہے اگر ہم اس گرمی کو سردی سے بدلنا چاہیں تو برف کی ٹکڑی ڈال کے پانی کو ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ اہل یورپ کے علاوہ دنیا کی تمام قومیں فلسفہ کی اس منزل پر آ کے ٹھہر گئیں؛ کیونکہ یہ منزل زندگی کے ان تمام مقاصد کے لئے کافی ودانی تھی جو عملی حیثیت سے ضروری ہیں اور خود اہل یورپ میں صرف وہ لوگ فہم سلیم کی کامل صحت میں شک کرتے ہیں جو راہِ راست سے بہت زیادہ منحرف اور بار کھلے کے بقول عملی حیاشی میں مبتلا ہیں۔

182

لیکن جب ہم ماضی کو پیش نظر رکھ کے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فہم سلیم کے ان مقولات کو یہ حیرت انگیز فوقیت کیسے حاصل ہوئی ہوگی تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ جس اصول پر دیمتھریس ڈارون اور بار کھلے کے خیالات کو زمانہ حال میں کامیابی حاصل ہوئی ہے، اسی اصول پر ان فہم سلیم کے مقولات کو کیوں نہ کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ بالفاظ دیگر، انھیں تاریخی زمانے سے قبل کے ان اربابِ طبع نے دریافت کیا ہو جن کے نام پر قدامت کا پردہ پڑا ہوا ہے، ان کی تصدیق فوری تجربہ کے ان واقعات نے کی ہو جن کے لئے یہ موزوں ثابت ہوئے ہوں، اور یوں ان کا دائرہ سلسلہ بسلسلہ وسیع ہوتا گیا ہو، یہاں تک آخر ان پر زبان کا دار و مدار اور ہمارے لئے فطری طریقہ پر غور و فکر کرتے وقت ان اصطلاحات کے علاوہ کسی اور سے کام لینا غیر ممکن ہو گیا ہو، اس قسم کی رائے اس اصول پر مبنی ہوگی جو اور جبکہ اس قدر کارآمد ثابت ہو چکا ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ وسیع اور بعید پر بھی وہی قوانین تشکیل عمل کرتے ہیں جو مختصر اور قریب پر کارفرما نظر آتے ہیں۔ افادہ ہی نقطہ نظر سے یہ تصورات عملی مقاصد کے لئے کافی ودانی ہیں، ان کے انکشاف کی مخصوص منزلوں میں آغاز اور رفتہ رفتہ روانہ کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ ان کے استعمال کی حدود آج بھی انتہائی مشکوک ہیں؛ ہم بعض مقاصد کے لئے ایک ایسا موجود فی اسفارِ زمانہ فرض کر لیتے ہیں جو مساوی المور ہو تا ہے؛ لیکن اس طرح کی یکساں حالت میں گزرنے والے زمانہ پر نہ ہم پُر زور و موثر یقین رکھتے ہیں اور نہ اس کا واقعی ادراک کرتے ہیں۔

183

مکان کا خیال زمان کے خیال سے ضرور کم مبہم ہے، لیکن اشیاء کے خیال کی کیا حالت ہے؟ کیا کسی برج فلک کو ایک شے کہنا چاہئے یا (ستاروں کا) ایک جم غفیر؟ اگر چاقو کا دستہ اور پیل دونوں بدل دیئے جائیں تو جب بھی وہی چاقو رہے گا؟ جس 'مبدل' پر لاک نے اس سنجیدگی سے بحث کی ہے اس کا شمار کیا 'نوع'، انسان میں ہے؟ 'دور' تاثری، محض خواب خیال ہے یا واقعہ؟ عملی استعمال کی حد سے گزر کے خالص نظری خیال 'آرائی' کی قسملرو میں داخل ہوتے ہی ان مقولات کے واقعی حدود استعمال کی صحیح تعیین غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔

مثالی فلسفہ نے عقلیت پسندانہ رجحانات کے تحت فہم سلیم کے مقولات پر بہت ہی حسرت کے ساتھ اصطلاحی انداز میں بحث کر کے ان کو ابدی بنا دینا چاہا، مثلاً: شے، ایک سہی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ صفات کا قیام ہوتا ہے؟ یہ ذات جو ہر ہے۔ جو ہر کی قسمیں ہیں، یہ قسمیں بلحاظ تعداد معین اور متمایز ہیں، یہ امتیازات اساسی و ابدی ہیں۔ لیکن یہ امور گونگلوں کا رآمد اصطلاحات کی حیثیت سے نہایت خوب ہوں تاہم ان کے اس نفع سے قطع نظر کرنے کے بعد ان کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اگر آپ کسی مدرسیت پسند سے یہ پوچھیں کہ محل صفات ہونے کے علاوہ جوہر کا اور مفہوم کیا ہے؟ تو وہ یہ جواب دے گا: کہ آپ کا ذہن اس مفہوم کو اچھی طرح جانتا ہے۔

185

لیکن ذہن کو صرف یہ لفظ اور اس کا کارآمد استعمال بوضاحت معلوم ہے اس لئے وہ اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ذہن تجسس اور کمال ہالو جو ہے اس نے فہم سلیم کی سطح کو اس سطح کی خاطر چھوڑ دیا ہے جو عام طور پر فکر کی 'منقیدی' سطح کہلاتی ہے۔ یہ حالت صرف 'ہجوم' بار کئے اور مہکل کے سے لوگوں کی نہیں بلکہ کلیلو، ڈاکٹرن اور فاراڈے کے سے واقعات پر عملی نظر رکھنے والوں کو بھی فہم سلیم کے سادے حسی خواتیم کا آخری طور پر حقیقی تسلیم کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح فہم سلیم اپنی مستمر اشیاء کا ہمارے غیر مستمر احساسوں کے مابین کا 'ادخال' کرتی رہتی ہے اسی طرح سائنس اپنی صفات اولیہ مسلمات، اشیاء و متغیاتی ساحتوں کی دنیا کا فہم سلیم کی دنیا سے، 'اخراج' کرتی رہتی ہے۔ اس کی رو سے اشیاء، غیر مرنی اور غیر محسوس چیزیں ہیں اور جن چیزوں پر فہم سلیم اشیاء کا اطلاق کرتی ہے وہ ان غیر مرنی اشیاء کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ بالفاظ دیگر اشیاء کا قدیم سادہ تصور تو رخصت ہو جاتا ہے اور شی کے نام سے وہ قوانین مراد ہونے لگتے ہیں جن کی بدولت ہمارے بعض احساس یکے بعد دیگرے یا پہلو پہلو معرض وجود میں آتے ہیں۔

186

غرض اسی طرح سائنس اور تنقیدی فلسفہ نے معمولی فہم کی حد بندیوں کو درہم برہم کر دیا ہے۔ سائنس کی وجہ سے سادہ حقیقت کا خاتمہ ہو گیا ہے، صفات ثانویہ غیر حقیقی قرار پائے ہیں اور صرف صفات اولیہ کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ تنقیدی فلسفہ کی قیامت نے ہر شے پر پانی پھیر دیا، فہم سلیم کے سارے مقولات کا خاتمہ کر دیا؛ کوئی مقولہ کسی شے پر دال نہیں۔ سب کی سب صرف ایک شاندار حصائے فکر یا احساس کے ناگزیر بہاؤ میں تھیر و سرگردانی سے منہ کی صورتوں سے زیادہ نہیں۔

گو تنقیدی فکر میں اس علمی رجحان کی ابتدا محض ذہنی محرکات سے ہوئی، لیکن ان کی بدولت عملی افادات کا ایک بالکل غیر متوقع سلسلہ ہماری حیرت زدہ نظر کے سامنے آ گیا۔ گلیلیو نے ہم کو صحیح وقت دینے والی گھڑی دی اور توپوں سے صحیح گولہ اندازی کا طریقہ بتایا، کیمیا دانوں نے ہمارے بازاروں میں دواؤں اور رنگوں کی بہرہ مار کر دی، ایمپری اور فآراڈے نے ہمارے لئے نیویارک کے زمین دوز راستے اور مارکونی کے ساتھ خبر رساں تار بنائے۔ جو مفروضات ان لوگوں نے نکالے اور جو کچھ ان کی تعریف کی ہے وہ اپنے ان نتائج کے لحاظ سے نہایت سیر حاصل و شمر ثابت ہو رہے ہیں، جن کی تصدیق جو اس سے ہوتی ہے۔ ہماری منطق ان سے ایک نتیجہ اخذ کرتی ہے جو بعض شرائط کے ماتحت ضروری الحصول ہوتا ہے، ہم ان شرائط کی تکمیل کرتے ہیں اور طرۃ العین میں وہ نتیجہ عالم وجود میں آ جاتا ہے۔ فطرت پر جو علمی قابو نہیں سائنس کے علمی طرق فکر کی بدولت حال میں حاصل ہوا ہے وہ اس قابو سے بدرجہا زیادہ ہے جو پہلے فہم سلیم کی بدولت حاصل تھا۔ اس کی ترقی کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ انسان اس کی کوئی حد قائم نہیں کر سکتا؛ اس حالت کو دیکھ کے یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو کہ انسان کا شیشہ ہستی اس کی طاقتوں کے بوجھ سے چکنا چور ہو جائے؛ ایسا نہ ہو کہ جن روز افزوں عظیم الشان بلکہ شانِ خالقیت کی جھلک رکھنے والے اعمال کو انسان اپنے ذہن کی بدولت انجام دے رہا ہے ان کے بار کو اس کی عضوی یا جسمانی حیثیت کی مقررہ فطرت برداشت نہ کر سکے؛ ایسا نہ ہو کہ وہ خود اپنی دولت کے سیلاب میں اس بچے کی طرح غرق ہو جائے جو نہانے کے ٹب میں پانی تو بھر لیتا ہے لیکن اسے نکال نہیں سکتا۔

اگرچہ سلبی حیثیت سے تنقید کی فلسفیانہ منزل علمی منزل سے زیادہ مکمل تھی، لیکن اس سے عملی فوائد کا کوئی جدید سلسلہ حاصل نہ ہوا۔ جہاں تک جزئیات فطرت کا تعلق ہے لاکٹ ہیوم،

188

بارکھلے، کانٹ، ہیکل کی کہ دکاوش بالکل بیکار گئی؛ مجھے کسی ایسی ایجاد یا دریافت کا علم نہیں جن کا ان فلاسفہ کے مخصوص خیالات تک سراغ لگ سکتا ہو۔ بارکھلے کے ماء القیر اور کانٹ کے سدھی مفروضہ کو ان کے فلسفیانہ عقائد سے سروکار نہیں؛ ان کے فلسفوں سے جو تشفی حاصل ہوتی ہے اس کی عملی نہیں بلکہ ذہنی نوعیت ہے؛ اس پر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کھاتے میں ایک بڑی مد ہے۔

189

غرض جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے متعلق خیال کی کم سے کم تین بہت ہی ممتاز منزلیں، اور ہر منزل میں جداگانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں؛ ہم کسی پیش نظر منزل کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمہ وجہ دوسری منزلوں سے بہتر ہے۔ فہم سلیم کی منزل سب سے زیادہ مستحکم ہے، کیونکہ اس کی داغ بیل پہلے پڑی اور انسانی زبان اس کے قالب میں ڈھل گئی۔ شان و شکوہ آیا اس منزل میں زیادہ ہے یا علمی منزل میں؛ اس کا تصفیہ شخصی فیصلہ کے حوالہ کر دینا چاہئے؛ لیکن استحکام اور شان و شکوہ دونوں میں سے کوئی بھی حقانیت کی فیصلہ کن علامت نہیں؛ اگر فہم سلیم میں حقانیت ہوتی تو سائنس کو نہ ان ثانوی صفات کو باطل قرار دینے کی ضرورت ہوتی جن کی بدولت ہماری دنیا میں یہ زندہ وحشی پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے بجائے نقطوں مخفیوں اور ریاضیاتی مساواتوں کی غیر مرئی دنیا کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہوتی؛ اسے علتوں اور فعلیتوں کو وظائفی تغیر کے قوانین یا کلیات میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ جن صورتوں سے نوع انسانی اپنی گفتگو میں کام لیتی تھی ان کے دائمی تعین و تفسیر کے لئے تعلیم گاہوں کی تربیت یافتہ فہم سلیم کی چھوٹی بہن مدرست نے کوشش کی مگر بے سود۔ جوہری صورت (یا بالفاظ دیگر ثانوی صفات) مسئلہ کے بعد شکل قائم رہ سکیں؛ اب لوگوں کا دل ان سے الٹا چکا تھا؛ چند دن بعد ڈیکارٹ اور گلیلو کا جدید فلسفہ آیا تو اس سے صرف اتنا ہوا کہ ان ثانوی صفات کے خیال میں زیبائش پیدا ہو گئی۔

190

لیکن اگر سائنس کے مفہوم میں شی کی جدید اقسام اشیری و سیمی دنیا و اصل زیادہ حق ہے تو خود سائنس کے حلقوں میں ان پر اتنی تنقید کیوں کی جاتی ہے؛ علمی سائنس کے منطقی متفقہ کہتے ہیں کہ ان موجودات اور انکی تحدیدات کا خواہ کتنا ہی معین طور پر تصور کیا جاسکے، لیکن انہیں لفظ کا حقیقی مصداق نہ قرار دینا چاہئے۔ ان کا وجود صرف اعتباری ہے؛ اور یہ درحقیقت محدّدوں اور عدد شماروں کی طرح مصنوعی مختصر استے ہیں جن پر چل کے ہم تجربی

بہاؤ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک جاسکتے ہیں کس طرح کے موجودات سے ہیں حل مشکلات میں بڑی مدد ملتی ہے، وہ ہمارے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوتے ہیں لیکن ہمیں ان کے فریب میں نہ آنا چاہئے۔

ان اصناف خیال میں سے کس کی حقانیت کمال تر ہے اس کا قطعی فیصلہ ممکن نہیں ان کا فطری انداز، ان کی بدولت ذہنی قوتی کے استعمال میں کفایت شعاری کا پیدا ہونا، ان کا علمی حیثیت سے نتیجہ بخش ہونا، یہ تمام امور ان کی صدقیت کے نمایاں معیار کی حیثیت سے ہماری نظر کے سامنے آجاتے ہیں؛ اور ہم انہیں دیکھ کے شذر ہو جاتے ہیں۔ زندگی کے ایک دائرے کیلئے فہم سلیم دوسرے کیلئے سائنس، اور تیسرے دائرے کیلئے فلسفیانہ تنقید بہتر ہے لیکن ان میں سے کوئی علی الاطلاق 'زیادہ حق' نہیں، اس کا علم خدا ہی کو ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو سائنس کے اس فلسفہ میں جس کے حامی مآخ، اوسٹو لڈ اور ڈیوہم کے سے اکابر ہیں جسمانی فطرت کے متعلق فہم سلیم کے نقطہ نظر کی طرف ایک عجیب و غریب بازگشت نظر آرہی ہے؛ ان حضرات کے بقول ہم کسی مفروضہ کو بایں معنی دوسرے مفروضہ کی نسبت 'زیادہ حق' نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کی حرف بحرف نقل ہے۔ یہ صرف وہ طریقے ہیں جن سے ہم گفتگو میں کام لیتے ہیں، ان کا مقابلہ صرف نفع کے نقطہ نظر سے کرنا چاہئے؛ حقیقت ہی ایک ایسی چیز ہے جسے ہم تن حق کہا جاسکتا ہے لیکن ان اہل منطق کے نقطہ نظر سے اس حقیقت کا مصداق صرف محسوس حقیقت یا جذبات و احساسات کا بہاؤ ہے مثلاً توانائی یا انرجی (اوسٹو لڈ کے بقول) بس ان احساسات کا مجموعی نام ہے جن کی احضار کے وقت بعض طریقوں سے پائش کی جاتی ہے (خواہ وہ حرکت، حرارت، روشنی، مقناطیسی کشش یا کوئی اور شے ہو) جب ان کی اس طرح پائش ہو چکتی ہے تو ہم ان کے پیدا کردہ باہم منسلک تغیرات کو ایسے ضابطوں کی شکل میں بیان کر سکتے ہیں جو اپنی سادگی اور نتیجہ بخشی کے لحاظ سے بے مثل ہوتے ہیں، یہی ضابطے اقتصاد خیال کی بہترین کامیابی ہیں۔

191

اس توانائی والے فلسفہ کی کون قدر نہ کرے گا، لیکن اس کی اپیل کے باوجود کیمیا و طبیعیات کے اکثر علماء پر با فوق کسی موجودات جسمیات اور ارتعاشات کا اثر بدستور قائم ہے۔ اس فلسفہ میں اقتصاد ہی پہلو اس قدر غالب ہے کہ یہ ہمہ وجوہ صحیح نہیں ہو سکتا حقیقت کی خاص الخاص ادا، اقتصاد نہیں؛ بلکہ افراط ہے۔

192

میں اس وقت جن امور پر بحث کر رہا ہوں ان کی حیثیت بہت زیادہ فنی ہے؛ وہ بمشکل عام تقریروں کے لئے موزوں ہو سکتے ہیں اور ان میں میری دستگاہ خود بہت محدود ہے۔ لیکن جو نتیجے اس بار سے میں اخذ کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ 'حق' کے متعلق اس خیال کو کہ وہ پہلے سے موجود و تیار شدہ حقیقت کے صرف ثبوتی کا نام ہے جو نفس بناتا ہے اگرچہ ہم بالطبع اور بلا غور و فکر تسلیم کر لیتے ہیں؛ مگر وضاحت کے ساتھ اس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ جن مختلف اصناف خیال کو حق پر قابض ہونے کا دعویٰ ہے؛ ان کے دعوے کا قلم برداشتہ فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی سادہ اور سہل محصول معیار موجود نہیں۔ فہم سلیم معمولی سائنس یا طبیعی فلسفہ از حد تنقیدی سائنس اور تنقیدی یا تصویری فلسفہ ان سب کی حقانیت بعض حیثیات سے کافی معلوم ہوتی ہے؛ ان سب سے کچھ نہ کچھ شنکلی باقی رہ جاتی ہے۔ اس قدر وسیع الاختلاف نظاموں کی باہم سرکھارائی سے یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہمارے ذہن میں لفظ 'حق' کا کوئی یقینی مفہوم نہیں اور ہم تصور حق کے از سر نو قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس دشوار کام کو میں آئندہ محاضرہ میں انجام دینے کی کوشش کروں گا، اور اس محاضرہ کو اب چند لفظوں کے اضافہ پر ختم کرتا ہوں۔

193

آج کے محاضرے کی صرف دو باتیں ہیں جنہیں میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے ذہن میں رکھیں؛ ان میں سے ایک فہم سلیم کے متعلق ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فہم سلیم پر شک کرنے کی وجہ موجود ہے؛ فہم سلیم کے مقولات اگرچہ اس قدر قابل احترام، اس قدر علمی العموم کا رآمد اور اس قدر جزو زبان ہیں۔ لیکن عجب نہیں کہ وہ ان غیر معمولی طور پر کامیاب مفروضوں کا مجموعہ ہوں (جنکی دریافت یا ایجاد تاریخی حیثیت سے افراد کی مروجہ منت ہو؛ اور جن کی عالم گیر اشاعت تدریج ہوئی ہو) جن سے ہمارے اسلاف نے خارج از یاد زمانے میں اپنے فوری تجربات کے عدم تسلسل کی اصلاح و متحد سازی میں کام لیا ہو؛ اور یوں معمولی علمی مقاصد کے لئے سطح فطرت کے ساتھ اس قدر قابل اطمینان طریقہ سے توازن پیدا کیا ہو کہ اگر دیکھیں 'ارشمیدس'، 'گالیلیو' یا 'بارکلی' اس طرح کی مثالوں سے متاثر ہونے والے اور غیر معمولی ذہنوں کی متجاوز عن الحد و ماغی سرگرمیاں نہ ہوتیں تو یہ توازن تا ابد قائم رہتا! — فہم سلیم کے متعلق اس شک کو مہربانی فرما کر نہ بھولنے گا۔

دوسری بات جو آپ کے ذہن میں رہنا چاہئے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مختلف اصناف

خیال کے وجود ان کی بعض مقاصد کے لئے اس قدر موزونیت، لیکن بایں ہمہ ان کے باہم تعارض اور کمال صداقت کے دعویٰ میں ناکامی سے کیا تاجبیت کے مفید مطلب یہ شبہ نہ پیدا ہونا چاہئے کہ ہمارے تمام نظریے الہامات یا کسی خدا کے ترتیب دادہ عالم گیر معنی کا حل ہونے کے بجائے صرف ایسے وسائل ہیں جن سے ہم حقیقت کے ساتھ موافقت پیدا کرنے میں کام لیتے ہیں؟ اس خیال کو میں دوسرے محاضرے میں تا بہ امکان وضاحت کے ساتھ ظاہر کر چکا ہوں۔ واقعاً جو نظری صورت حال ہے اس کی بے قراری، ہر سطح خیال کی بعض مقاصد کے لئے نفع بخشی اور اپنے حریفوں کے میں ان سے اخراج میں ناکامی یقیناً ایسے تاجبی خیال کی طرف مشعر ہے جس میں امید کرتا ہوں کہ آئندہ محاضروں سے یکسر اذعان کا رنگ بھی پیدا ہو جائے گا۔ کیا بالآخر خود حق میں ابہام کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

محاضرہ ۶

نتائجیت کا مفہوم صداقت

منقول ہے کہ کلرک سیکسول کو بچپن میں ہر امر کی توجیہ کے معلوم کرنے کا مرض تھا اور جب کسی شے کے متعلق لوگ اسے محفلِ تفطیٰ وجہ تا کر ٹال دینا چاہتے تو وہ بے صبر ہو کر یہ کہتا کہ "ہاں" مگر میں اس کی خاص روش جاننا چاہتا ہوں" اگر سیکسول کا سوال صداقت یا حق کے متعلق ہوتا تو اس خاص روش کا جواب صرف نتائجیت دے سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ اس موضوع کے متعلق صرف ہمارے زمانہ کے نتائجیت پسندوں خصوصاً شلرو ڈیوی کی بیان ہی ممکن البتہ ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع اس قدر نازک اور اس کا سلسلہ اس طرح گوشہ گوشہ میں پھیلا ہوا ہے کہ اسپرعام محاضروں میں اختصار کے ساتھ بحث کرنا بہت ہی دشوار ہے؛ لیکن حق کے متعلق شلرو ڈیوی کے خیال پر عقلیت پسند فلاسفہ کے ہاتھوں غضبناک حملوں اور نفرت انگیز غلط فہمیوں کو دیکھ کے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر اس خیال کے بارے میں صاف و سادہ بیان کا کوئی موقع ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے۔

مجھے پوری توقع ہے کہ ہر نظریہ کی ترقی کی بہترین منزلوں میں حق کا نتائجی تصور موجود نظر آئے گا؛ جیسا آپ کو معلوم ہو گا۔ جب کوئی جدید نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے لغو قرار دیا جاتا ہے اس کے بعد اسے درست لیکن غیر اہم تسلیم کیا جاتا ہے اور آخر میں اس کی اہمیت کا اس حد تک اعتراف کیا جاتا ہے کہ خود مخالفین اس کے اکتشاف کے مدعی بن جاتے ہیں۔ مفہوم صداقت کے متعلق ہمارا اصول ابھی پہلی منزل میں ہے؛ لیکن دوسری منزل میں داخل

ہونے کے آثار بعض حلقوں میں نظر آنے لگتے ہیں۔ میری یہ تمنا ہے کہ ان محاضرات کی مدد سے ہمارا حصول آپ حضرات کی نظر میں دوسری منزل تک پہنچ جائے۔

نعت کی ہر کتاب سے آپ کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صداقت ہمارے بعض تصورات کا خاصہ ہے۔ صداقت کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'موافقت' اور بطلان کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'عدم موافقت' ہیں۔ اس تعریف کو تائجیت پسند اور عقلیت پسند دونوں تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'موافقت' سے کیا مراد ہے؟ اور جس 'حقیقت' کے ساتھ موافقت کی ضرورت ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ تو اس وقت تائجیت پسندوں اور عقلیت پسندوں میں جنگ چھڑ جاتی ہے۔

اس موقع پر سوال کے جواب میں تائجیت پسند تخیل و دماغ سوزی سے اور عقلیت پسند جبرت گوئی و بے غوری سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ صداقت کے لئے حقیقت کی نقل ہونا ضروری ہے؛ دیگر عام خیالات کی طرح یہ خیال بھی بہت ہی معمولی تجربہ کی تقلید کرنا چاہتا ہے۔ محسوس اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات واقعی ان اشیاء کی نقل ہوتے ہیں۔ پیراکنکس بند کر کے اس دیوار کی بڑی گھڑی کا تصور سمجھئے، پھر دیکھئے اس کے ہندسی دائرہ کی کسی صحیح تصویر آپچے آئینہ خیال میں نظر آتی ہے؛ لیکن اگر آپ اس کی ساخت یا کام کا تصور کریں (بشرطیکہ آپ گھڑی ساز نہ ہوں) تو آپ کی ذہنی تصویر اتنی صحیح نہ ہوگی، اگرچہ کافی حد تک صحیح ہوگی؛ کیونکہ اس کا حقیقت سے تضاد نہ ہوگا۔ چاہے آپ کام یا ساخت کے لفظ سے سمجھیں لیکن یہ لفظ آپ کے لئے پوری طرح کارآمد ہے۔ اب اگر آپ ساخت کے بدلے اس کی 'وقت نمائی' یا اس کی کمائی کی 'لچاک' کا تصور کریں تو یہ بات مشکل سے سمجھ میں آئے گی کہ آپ کا یہ تصور کس شے کی صحیح تصویر ہے۔

199

آپ نے دیکھا! اس وقت ہمارے سامنے ایک حل طلب سوال یہ ہے کہ جہاں ہمارے خیالات اشیاء کی معین طور پر نقل نہیں کر سکتے وہاں ان کی اشیاء کے ساتھ موافقت سے کیا مراد ہوتی ہے؟ بعض تصور یہ کہ یہ قول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے نزدیک ان اشیاء کے متعلق جو خیال ہمارے دل میں آنا چاہئے اگر وہی خیال آیا ہے تو اس پر 'حق' کا اطلاق کیا جائے گا۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ خیال کو شے کی نقل ہونا چاہئے؛ یہ لوگ خیال کے متعلق اس طرح گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہمارا خیال مطلق کے ابدی طریق خیال کی

200

جس قدر نقل ہوگا اسی قدر حق ہوگا۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان خیالات کے لئے نتائجیہ بحث کی ضرورت ہے؛ لیکن ذہنیہ فرض کرتے ہیں کہ حق یا صداقت اصل ایک ساکن و قائم تعلق ہے۔ ان کے نزدیک جب آپ کے ذہن میں کسی شے کا حق یا سچا خیال آجائے تو معاملہ ختم ہو جاتا ہے؛ حق آپ کے قبضہ میں آجاتا ہے، آپ اس سے واقف ہو جاتے ہیں، پس آپ کی معراج منکر پوری ہو چکی۔ آپ ذہنی حیثیت سے اس مقام پر پہنچ گئے جہاں آپ کو پہنچنا چاہئے، آپ اپنے اطلاقی حکم کو بجالا چکے، اور اب عقلی سرنوشت کے اس نقطہ معراج کے بعد مزید کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ علمیات کے نقطہ نظر سے آپ اس حالت میں ہیں جو ثابت تو ازن کا مصداق ہے۔

اس کے برعکس نتائجیت اپنے معمولی سوالات کرتی ہے؛ مثلاً فلاں خیال حق ہے تو اس سے واقعی زندگی میں کونسا عینی فرق پیدا ہوگا؟ اس حق کا تحقق کیسے ہوگا؟ اس خیال کے بطل ہونے کی صورت میں کیا مختلف تجربات حاصل ہوں گے؟ غرض تجربہ کی حیثیت سے اس حق خیال کی 'نقد قیمت' کیا ہے؟

201

ان سوالات کے کرتے ہی نتائجیت کو یہ جواب ملتا ہے، کہ حق کا مصداق وہ خیالات یا تصورات ہیں جنہیں ہم اپنے رنگ میں رنگ سکتے ہیں، جنہیں ہم درست کر سکتے ہیں، اور جن کی ہم تائید و تصدیق کر سکتے ہیں؛ بطل کا مصداق وہ خیالات ہیں جن کے متعلق ان امور کی گنجائش نہیں ہوتی۔ یہی وہ عملی منسرق ہے جو تصورات کی حقانیت سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا یہی حقانیت یا صداقت کے معنی ہیں؛ کیونکہ بس اسی حیثیت سے ہیں حقانیت کا علم ہوتا ہے۔ میں اسی اصول کا حامی ہوں، اس کی رو سے حقانیت کوئی ایسا جامد خاصہ نہیں جو خود خیال یا تصور کے اندر رہتا ہو۔ حقانیت خیال میں پیدا ہوتی ہے، خیال حق بنتا ہے، واقعات اسے حق بنتے ہیں؛ اس کی صداقت ایک واقعہ ہے، ایک عمل ہے، یعنی وہ عمل جس کی بدولت خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کی صداقت اس کی درست کاری کا عمل ہے، لیکن نتائجیت کے نقطہ نظر سے خود تصدیق اور درست کاری کے کیا معنی ہیں؟ خود ان الفاظ ہی سے تصدیق شدہ یا درست کار خیال کے بعض عملی نتائج مترشح ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نتائج کی تعبیر کے لئے اصول موافقت سے بہتر الفاظ کا ملنا و شوار ہے۔ جب ہم

یہ کہتے ہیں کہ ہمارے خیالات حقیقت کے 'موافق' ہیں تو یہی نتائج ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں۔ ہمارے ان موافق حقیقت خیال سے افعال و بعض دیگر خیالات میں تحریک پیدا ہوتی ہے؛ ان افعال و خیالات کی وساطت سے ہمارے موافق حقیقت خیالات ایسے تجربہ کی سمت میں یا اس کی سرحد تک یا اس کی حدود کے اندر تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس کے متعلق ہمیں یہ برابر احساس ہوتا رہتا ہے کہ وہ ہمارے اصل خیالات کے موافق ہے (یہ احساس ہماری استعداد میں داخل ہے)۔ یہ تعلقات و تغیرات ہمیں تدریجی ترقی کن، ہم آہنگ اور تشفی بخش معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وہ ملائم و موافق رہنمائی ہے جسے ہم کسی خیال کی تصدیق کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان ابتداءً مبہم اور پیچیدہ معلوم ہوتا ہے مگر اس سے جو نتائج مستنبط ہوتے ہیں وہ اتنے اہم ہیں کہ ان کی تشریح میں اس وقت کا باقی حصہ صرف کر دینا پڑے گا۔

202

سب سے پہلے میں آپ کو یہ یاد دلادوں کہ حق یا صحیح خیالات کے موجود ہونے کے معنی ہر جگہ یہ ہوتے ہیں کہ انسان کے پاس عمل کے بے ہوا آلات یا وسائل موجود ہیں حصول صداقت کا فرض ایک خالی از نتیجہ آسمانی حکم یا ذہن کی عائد کردہ بندش نہیں بلکہ ایک ایسا فرض ہے جس کی تائید میں محقول عملی دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔

انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے واقعاتی امور کے متعلق حق یا صحیح ایقانات کی اہمیت اظہر من الشمس ہے۔ ہم ایک ایسے عالم حقائق میں رہتے ہیں جو بے انتہا مفید اور بے انتہا مضر ہو سکتا ہے۔ جن خیالات سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کسی کی توقع رکھنا چاہئے وہ تصدیق کے اس ابتدائی دائرہ میں حق قرار پاتے ہیں اور ان کا حصول انسان کا ابتدائی فرض ہوتا ہے۔ یہاں حصول حق مقصود بالذات ہونے کے بجائے دوسری تشفیوں کے حصول کا صرف ابتدائی ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر انسان جنگل میں راستہ بھول جائے، بھوکا مرنے لگے، مارے مارے پھرنے کے بعد ہمیں پکڑ پکڑی نظر آئے تو اس پکڑ پکڑی کے آخر میں انسانی مسکن کے موجود ہونے کا خیال آنا اس کے لئے از حد اہم ہے؛ کیونکہ اگر اسے یہ خیال آیا اور اس نے اس خیال پر عمل کیا تو عجب نہیں اس کی جان بچ جائے۔ اس صورت میں حق خیال سوائے مفید ہے کہ اس کا تعلق جس شے سے ہے یعنی انسانی مسکن، وہ مفید ہے۔ غرض حق خیال میں عملی قیمت اشیائے خیال کی عملی اہمیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اشیائے خیال ہمیشہ اہم نہیں ہوتیں؛ مگر یہ ہے جس انسانی مسکن کی مذکورہ بالا صورت میں اتنی اہمیت تھی،

203

204

اس کی دوسرے موقع پر سر موہمیت نہ ہو۔ ایسی حالت میں انسانی مسکن کا خیال گو کتنا ہی قابل تصدیق ہو لیکن عمل بے محل ہو گا؛ اور اس لئے اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہو گا۔ چونکہ ہر خیال کبھی نہ کبھی کم سے کم عارضی طور پر اہم ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات ظاہر ہے کہ زائد از ضرورت حق خیالات یعنی ایسے خیالات کے عام سرمایہ کا موجود رہنا مفید ہے جو کسی ممکن الوقوع صورت حال میں حق ثابت ہو سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کی زائد از ضرورت صداقتوں کا سرمایہ حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتے ہیں اور جب اس خزانہ میں گنجائش نہیں رہتی تو یادداشت کی کتاب میں قلمبند کر لیتے ہیں۔ جب کوئی زائد از ضرورت صداقت ہنگامی ضروریات کے لحاظ سے باعمل بن جاتی ہے تو وہ خزانہ سے نکل کے دنیا میں کام کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اس وقت اس کا یقین زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسے موقع پر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”یہ اس لئے مفید ہے کہ حق ہے“ اور یہ بھی کہ ”یہ اس لئے حق ہے کہ مفید ہے“ مگر ان دونوں فقروں کا حاصل ایک ہے؛ ان دونوں کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا خیال موجود ہے جس کا تحقق اور تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس خیال کا تصدیقی عمل شروع ہو جاتا ہے اسی کو حق کہتے ہیں؛ اور جب تجربہ سے اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اسی کو مفید کہتے ہیں۔ اگر صحیح خیالات شروع ہی سے اس طرح مفید نہ ہو کرتے تو نہ انھیں حق کی امتیازی حیثیت حاصل ہوتی، نہ ان کا ایک خاص نام رکھا جاتا اور ایسا نام تو کیا تجویز کیا جاتا جس سے ان کا نتیجہ ہونا ترشح ہوتا۔

205

اس سادہ سراغ سے نتائجیت اپنے حق و صداقت کے اس عام تصور تک پہنچ جاتی ہے جس کی رو سے اس کا دامن دراصل اس طریقہ سے وابستہ ہے جس کی بدولت تجربہ کا ایک لمحہ دوسرے ایسے لمحوں تک رہنمائی کرتا ہے جن تک رہنمائی کا ہونا کارآمد ہوتا ہے۔ ابتداءً اور فہم سلیم کی منزل میں کسی نفسی حالت کی حقانیت سے کارآمد رہنمائی کا یہی فعل مراد ہوتا ہے۔ جب ہمارے تجربہ کے کسی واقعہ سے کوئی ایسا خیال پیدا ہوتا ہے جو حق ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جلد یا دیر میں ہم اس خیال کو لے کے تجربہ کی جزئیات تک آئیں گے اور ان کے ساتھ زیادہ نفع بخش تعلق پیدا کریں گے۔ یہ بیان کافی مبہم ہے لیکن برائے ہر بانی اسے ذہن نشین رکھئے۔ ہمارا تجربہ باقاعدگی سے لبریز ہے؛ اپنے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کے لئے تیار رہنے کا سبق دیتا ہے؛ یہ کسی عبید ترشے کا قصد یا اسپر دلالت کرتا ہے؛ اس کی دلالت کی تصدیق اس شے کی آمد سے ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر حقانیت و صداقت کا

منہوم بالآخر تصدیق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی صداقت ہماری خود سری کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ اگر انسان کے ایقانات اس نظم حقائق کی پابندی نہ کریں جو عالم تجربہ میں نظر آتا ہے تو غضب ہی ہے۔ ایسے ایقانات یا تو کسی مسئلہ تک رہنمائی نہیں کریں گے یا پھر وہ باطل روایط پیدا کر لیں گے۔

206

یہاں 'حقائق' و 'اشیاء' سے یا وہ چیزیں ہم مراد لیتے ہیں جن کا فہم سلیم سے تعلق ہوتا ہے اور جو محسوس طور پر موجود ہوتی ہیں یا وہ علائق مراد ہوتے ہیں جن سے فہم سلیم کو سروکار ہوتا ہے: مثلاً تاریخ، مکان، مسافت، 'قسم' و 'فعلیت'۔ جب ہم انسانی مسکن کی خیالی تصویر ذہن میں لے کے پکڑ نڈھی پر چلتے ہیں تو آخر اس مسکن تک پہنچتے اور اسے واقعی دیکھتے ہیں۔ یہی اس خیالی تصویر کی کامل تصدیق ہے اس طرح کی سادہ اور پورے طور پر تصدیق شدہ رہنمایان احقاق حق کی اصل یا اساس ہیں۔ تجربہ سے عمل احقاق کی اور شکلیں بھی معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ وہ بھی ابتدائی تصدیقیں ہیں جو یارک گئی ہیں یا بڑھ گئی ہیں یا ایک دوسرے کے قائم مقام بن گئی ہیں۔

مثلاً اس شے کو لیجئے جو دیوار پر نظر آرہی ہے، ہم آپ اسے گھڑی سمجھتے ہیں، حالانکہ ہم میں سے کسی نے بھی اس ساخت کو نہیں دیکھا، جس کی بدولت یہ گھڑی گھڑی ہے ہم کو شش تصدیق کے بغیر اس کے گھڑی ہونے کو صحیح یا حق قرار دے لیتے ہیں لیکن اگر حق یا صداقت عمل تصدیق کا نام ہے، تو کیا اس طرح کی غیر مصدقہ صداقتوں کو خام کہنا چاہئے؟ نہیں۔ کیونکہ جن حق خیالات پر ہماری زندگی کا دار مدار ہے ان کی عظیم الشان تعداد اسی طرح کی ہے۔ صداقت کے لئے بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح کی تصدیقیں کافی ہوتی ہیں۔ اگر قرآن سے کافی ثبوت مل رہا ہے تو عینی شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جاپان موجود ہے کیونکہ اس فرض سے ہمارا کام چلتا ہے، ہر شے سے اس فرض کی تائید ہوتی ہے اور کسی شے سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ دیوار پر جو شے نظر آرہی ہے وہ گھڑی ہے، ہم اس شے سے گھڑی کا کام لیتے ہیں، اپنے محضرہ کے وقت کا اس سے اندازہ کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے 'فرض کر لینے' کی تصدیق ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وجہ سے تعارض یا مایوسی نہیں ہوتی۔ کما فی النکرا اور رقاص کی قابلیت تصدیق ایسی ہے، جیسی واقعی تصدیق۔ دنیا میں اگر ایک عمل احقاق کامل ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں لاکھوں

207

ایسے ہوتے ہیں جو اسی حالت نشو و نما میں کام دیتے رہتے ہیں۔ ایسے اعمال باحقاق ہم کو براہ راست تصدیق کی طرف منعطف کر دیتے ہیں ان سے ہماری ان اشیاء کے ماحول تک رہنمائی ہوتی ہے جو ان کے رد و برد ہوتی ہیں۔ اگر ہمارا بلاخرخشہ کام چلتا رہتا ہے تو ہمیں ان کے تصدیق کا اس حد تک یقین ہوتا ہے کہ ہم تصدیق سے قطع نظر کر لیتے ہیں اور ہمارا فیصلہ واقعات سے حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔

سچ یہ ہے کہ حق کا دار و مدار سادگی یا اعتبار پر ہے۔ ہمارے خیالات کی حالت نوٹوں کی سی ہے کہ جب تک لوگ لینے سے انکار نہیں کرتے یہ سچے رہتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ کہیں نہ کہیں براہ راست تصدیق ہو چکی ہے، ورنہ حق کی ساری عمارت اسی طرح آ رہے ہے، جس طرح اگر نوٹوں کی اسس ٹھہر نہ ہو تو مالی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایک معاملہ میں آپ میری تصدیق پر اعتبار کرتے ہیں، دوسرے معاملہ میں میں آپ کی تصدیق پر اعتبار کرتا ہوں؛ یوں ہم لوگ ایک دوسرے کی تصدیق سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غرض یہ عمارت انہی ایقانات کے ستون پر قائم ہے جن کی کوئی نہ کوئی شخص عینی شکل میں تصدیق کر چکا ہے۔

زندگی کے معمولی کاروبار میں مکمل تصدیق کے برطرف رکھنے کی (کفایت وقت کے علاوہ) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اشیاء کا وجود شکل افراد نہیں بلکہ شکل اقسام ہوتا ہے۔ ہماری دنیا کی یہ خصوصیت ایسی ہے جو اس میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہے۔ اس لئے جب ہم کسی قسم کے ایک فرد یا نمونہ کے متعلق اپنے خیالات کی تصدیق کر لیتے ہیں تو اپنے آپ کو اس قسم کے باقی افراد کے متعلق ان خیالات کے استعمال کا اختیار سمجھتے گتے ہیں جو دماغ عام پیش نظر شے کی قسم معلوم کر کے قانون قسم پر عمل کرتا ہے اور تصدیق کا انتظار نہیں کرتا، وہ ننانوے فیصدی برحق ہوتا ہے اور اس پر برحق ہونے کا ثبوت خود اس کے کردار سے ملتا ہے جو ہر پیش نظر صورت کے لئے موزوں ہوتا ہے اور کسی امر سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔

یوں کمال عمل تصدیق کی طرح بالواسطہ اور بالقوہ عمل تصدیق بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کے اعمال تصدیق تمام دیگر صحیح اعمال کی طرح کام کرتے ہیں۔ ان سے وہی فوائد حاصل ہوتے ہیں جو دیگر صحیح اعمال سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو انہی اسباب کی بناء پر تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسرے صحیح اعمال کے تسلیم کرنے کی بنیاد ہوتے ہیں اور یہ سب کچھ امور واقعیہ سے متعلق اسی فہم سلیم کی سطح پر ہوتا ہے جو اس وقت ہمارے زیر بحث ہے۔

لیکن ہمارا ذخیرہ صرف امور واقعہ پر مشتمل نہیں۔ خالص ذہنی خیالات کے باہمی تعلقات میں بھی حق و باطل کا فرق ہوتا ہے؛ مگر یہاں ہمارے ایقانات مطلق یا غیر مشروط ہوتے ہیں۔ جب وہ حق ہوتے ہیں تو انہیں حدود و یا اصول کہا جاتا ہے۔ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں دو اور ایک تین ہوتے ہیں؛ سفید میں کالے کی نسبت بھورے سے کم فرق ہوتا ہے؛ جب سبب کا اثر شروع ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ سبب کا وجود بھی شروع ہو جاتا ہے۔ یہ حکم ہر ممکن ایک ہر قابل تصور بھورے ہر سفید اور ہر سبب پر صادق آتا ہے لیکن یہاں اشیاء ذہنی اشیاء ہیں ان کے تعلقات استقدر میں ہیں کہ ہم ایک نظر میں ان کا تصور کر سکتے ہیں اور حسی تصدیق ضروری نہیں۔ علاوہ ان ذہنی اشیاء کے متعلق جو بات ایک دفعہ حق ہو گئی وہ ہمیشہ حق ہوگی؛ لہذا یہاں حقانیت کی نوعیت ابدی ہوگی۔ آپ کو کہیں بھی کوئی ایسی عینی شے ملے جو 'ایک'، 'سفید'، 'بھوری'، 'سبب'، یا 'سبب' ہے تو اصول بالا اس پر تانا باندھنا منطبق ہونگے۔ ایسے موقع پر صرف قسم دریافت کر کے قانون قسم کے منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کو صحیح قسم معلوم ہو گئی تو آپ کو حق ضرور معلوم ہو جائے گا کیونکہ آپ کے ذہنی تعلقات اس قسم کی ہر شے کے لحاظ سے بلا استثناء حق ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ایسی صورت میں آپ کو حق نہ معلوم ہو سکے تو اس کی ذمہ دار قسم بندی کی غلطی ہوگی۔

210

مگر ان ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی صداقت رہنمائی ہی کا ایک معاملہ ہے۔ ہم ایک مجدد خیال کو دوسرے مجدد خیال سے ملاتے ہیں، ان کے منطقی یا ریاضیاتی نظام بناتے ہیں، انکے لئے جداگانہ اصطلاحات وضع کرتے ہیں، یہ اصطلاحات تجربہ کے جن محسوس واقعات پر دلالت کرتی ہیں ان میں آخر کار ترتیب پیدا ہوتی ہے اور یوں ایسے ابدی حق خیالات حاصل ہوتے ہیں جو واقعاتی امور پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ نظریہ امور واقعہ کا یہ ازدواج بے انتہا نتیجہ خیز ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اشیاء کو صحیح جگہ پر رکھا ہے تو ہم جو کچھ کہیں گے وہ ہر شے کی مخصوص تصدیق سے قبل بھی حق ہوگا۔ ہر طرح کی ممکن چیزوں کے لئے یہ ہمارا بنانا یا ذہنی ڈھانچا ہماری عین منکری ساخت کے تابع ہے جس طرح ہم حسی تجربات کے متعلق سستی و نا استواری سے کام نہیں لے سکتے اسی طرح تجریدی تعلقات کے متعلق بھی ہم اس سے کام نہیں لے سکتے؛ چاہے ہم ان کے نتائج کو پسند کریں یا نہ کریں مگر ہم ان پر بحث کرتے وقت استواری و تطابق کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں۔ سرمایہ کی طرح قرض کا حساب بھی جمع کے قاعدوں کے مطابق ہی لگایا جاتا ہے سرکار کا سواں حصہ اور محیط و قطر کا باہم تناسب اس وقت بھی ذہنی

211

حیثیت سے معین ہے، چاہے کسی نے اس کا حساب لگایا ہو یا نہ لگایا ہو۔ اگر ہمیں کبھی کسی واقعی دائرہ سے بحث کرتے وقت اس تناسب کی ضرورت ہوگی تو معمولی قواعد کے مطابق ہی صحیح تناسب نکالنا پڑے گا؛ کیونکہ یہ اسی طرح کے حق خیالات میں ہے جس کا اثبات ان قواعد سے دوسری جگہ کیا جاتا ہے۔

یوں ہمارے نفس ایک طرف حسی نظام کے اور دوسری طرف ذہنی نظام کے پنجے میں دبا ہوا ہے اور ان دونوں کے بیچ میں خیالات کو حقائق کی خواہ وہ اخیان و واقعات ہوں یا مجردات و اصول موافقت کرنا پڑتی ہے ورنہ نامطابقت اور ناکامی کی نذر ملتی ہے۔ اس حد تک ذہنیت پسندوں کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک اس مسئلہ کے صرف پہلے پہلو کو مشکل سے ہاتھ لگایا ہے۔

212

غرض 'حقائق' سے مراد یا عینی واقعات ہوتے ہیں یا اشیاء کی تجربی اقسام، اور ان کے ایسے تعلقات جن کا ہمیں وجدان کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ چونکہ حقائق، کمپیٹل نظر رکھنا ہمارے جدید خیالات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس لئے حقائق سے مراد وہ تمام حق یا صحیح خیالات بھی ہوتے ہیں جو ہمارے پاس پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن اس طرح کے کسے گانہ حقائق کے ساتھ موافقت کے کیا معنی ہیں؟

یہیں سے تاجبیت پسندی اور ذہنیت پسندی کا ساتھ چھوٹنا شروع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موافقت، اور نقل، کے معنی ابتداء میں ایک تھے؛ لیکن ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑی کی اندرونی ساخت کی ذہنی تصویر کے بجائے گھڑی کے لفظ سے ہمارا کام چل جاتا ہے۔ ایک گھڑی پر کیا موقوف ہے بہت سی چیزوں کے خیالات ان کی نقل، نہیں بلکہ محض علامت ہوتے ہیں۔ ماضی، طاقت، از خود مصدر، ان حقائق کی ہمارا ذہن کیسے نقل کر سکتا ہے؟

حقیقت کے ساتھ وسیع ترین معنوں میں موافقت سے صرف یہ مراد ہو سکتی ہے کہ خود حقیقت تک یا اس کے ماحول کے اندر تک رہنمائی ہوتی ہے یا اس کے ساتھ ایسا تعلق پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ذہنی یا علمی حیثیت سے خود اس حقیقت یا اس کے ساتھ کسی تعلق سے عدم تعلق کی نسبت بہتر کام لیا جاسکتا ہے لیکن بسا اوقات موافقت سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس حقیقت کی وجہ سے کوئی ایسی بات پیش نہیں آتی جس کا ہمارے خیالات کی

213

اور جگہ رہنمائی سے تعارض ہوتا ہے حقیقت کی نقل موافقت کی ایک بہت اہم صورت ہے لیکن یہ صورت اصلی شے نہیں۔ اصلی شے رہنمائی ہے جس خیال سے عملاً یا ذہناً خود حقائق یا ان کے تعلقات سے کام لینے میں مدد ملے گی جس سے ترقی کو مایوسی سے دو چار نہ ہونا پڑے گا، جو فی الواقع موزوں ہو گا، جو ہماری زندگی کو حقیقت کے مجموعی ماحول کے مناسب بنا سکے گا، وہ خیال بقدر ضرورت موافق ہو گا۔

اس بناء پر معین ذہنی تصویروں کی طرح نام بھی حق و باطل کا مصداق ہوتے ہیں، ان سے بھی اسی طرح کا عمل تصدیق پیدا ہوتا ہے اور اسی طرح کے عملی نتائج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

ہر انسانی فکر پر بحث ہو سکتی ہے، ہم خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں، آپس میں سل جول کے ذریعہ تصدیقوں کا لین دین ہوتا ہے، یوں تقریری حق و صداقت قائم ہوتی، اس کا ذخیرہ فراہم ہوتا، اور سب تک پہنچتا ہے۔ اس لئے ہمیں خیال ہی میں نہیں بلکہ گفتگو میں بھی تطابقت کو ملحوظ رکھنا چاہئے، کیونکہ خیال اور گفتگو دونوں میں ہم اقسام سے کام لیتے ہیں۔ نام بارہا یوں ہی رکھ لئے جاتے ہیں، مگر جب ایک دفعہ وہ سمجھے جانے لگیں تو انہیں باقی رکھنا پڑتا ہے۔ اب ہمیں قابل کو بائیل اور بائیل کو قابل نہ کہنا چاہئے، اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم پوری کتاب پیدا کر لیں اور واقعات و گفتگو کی اس دنیا سے بالکل الگ ہو جائیں گے جو اس وقت تک چلی آئی ہے۔ ہمارا رشتہ اس صداقت سے منقطع ہو جائے گا، جو واقعات و گفتگو کے پورے نظام میں پائی جاتی ہے۔

214

ہمارے حق و صحیح خیالات کی بہت بڑی کثرت (مثلاً بائیل و قابل کی گزشتہ تاریخ کے متعلق خیالات) میں براہ راست اور رُو در رُو تصدیق کی گنجائش نہیں، ہم وقت کے بہتے دریا کو صرف الفاظ کی مدد سے طے کر سکتے ہیں، ہم ماضی کی تصدیق صرف ان نتائج سے کر سکتے ہیں جن کے اسباب ماضی میں پائے جاتے تھے۔ اب اگر ہمارے خیالات ان الفاظ اور نتائج کے موافق ہوتے ہیں تو ہم انہیں حق سمجھتے ہیں، جس طرح گزشتہ زمانہ کا وجود حق ہے اسی طرح جو یس سیزر کا وجود حق ہے، اسی طرح ان عجیب مخلقت جانوروں اور ان کی صحیح تاریخ و ماحول کا وجود حق ہے جو طوفان نوح سے پہلے دنیا میں پائے جاتے تھے۔ خود اس گزشتہ زمانہ کے وجود کا حق ہونا موجودہ زمانہ کے ساتھ التصاق سے ثابت ہوتا ہے!

215

جس طرح اس وقت موجودہ زمانہ حق ہے اسی طرح کبھی گزشتہ زمانہ حق تھا۔

اس طرح دراصل موافقت سے مراد رہنمائی ہوتی ہے اور رہنمائی بھی وہ جو مفید ہے؛ کیونکہ اسی کی بدولت اہم اشیاء کے مقامات تک رسائی ہوتی ہے۔ حق خیالات سے ہماری رہنمائی لفظی اور تصویری حلقوں تک بھی ہوتی ہے اور حسی خاتموں تک بھی! ان کی بدولت ہماری رسائی تطابق، پاسیداری، اور انسانی معاشرت کی روانی تک ہوتی ہے؛ وہ ہمیں بے راہ روی، تنہا گزاری، ناکام و لا حاصل غور و فکر سے بچا دیتے ہیں۔ اس عمل رہنمائی کا بے روک ٹوک جاری رہنا، اس کا تعارض و تناقض سے علی الاموم مبرا ہونا، اسی کا نام بالواسطہ تصدیق ہے۔ لیکن راستہ کوئی جو سب کی منزل مقصود ایک ہے، ہر صحیح عمل سے کسی ایسے تصدیق کن محسوس تجربہ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو ہمیں نہ کہیں پایا جاتا ہے اور جس کی نقل کسی نہ کسی شخص کے خیالات ہوتے ہیں۔

یہی وہ وسیع اور عام معنی ہیں جو تاجحیت لفظ موافقت سے مراد دیتی ہے۔ وہ اس لفظ پر عملی نقطہ نظر سے غور کرتی ہے؛ اگر کوئی عمل رہنمائی سرسبز ہو سکتا ہے تو وہ اُسے 'موافقت' کے تحت میں داخل ہونے دیتی ہے۔ سائنس کے خیالات اگرچہ سمولی فہم کی دسترس سے باہر رہتے ہیں لیکن تاجحیت اسی بنا پر ان کی حقیقت کے ساتھ موافقت کو تسلیم کر لیتی ہے۔ گویا حقیقت کی تعمیر اثر، سالمات، اور برق پاروں سے ہوتی ہے۔ (مگر بس گویا نہ کہ حقیقتاً) 'توانائی' کی اصطلاح کو یہ دعویٰ تک نہیں کرتا کہ اس کا مصداق کوئی موجود فی الخارج شے ہے؛ وہ صرف سطح مظاہر کی پیمائش کا ایک ایسا طریقہ ہے جو ان کے تغیرات کی کسی سادہ قاعدہ کی شکل میں شیرازہ بندی کر دیتا ہے۔

لیکن ہمیں ان انسان ساختہ قواعد کے انتخاب میں تلون طبع سے جو نقصان پہنچتا ہے؛ وہ اس نقصان سے کم نہیں ہوتا جو فہم سلیم کی عملی سطح کے متعلق تلون طبع سے پیدا ہوتا ہے۔ ہمیں ایسا نظریہ قائم کرنا پڑتا ہے جو کام دے سکتا ہے؛ اس کے یہ معنی ہیں؛ وہیں جو کام انجام دینا پڑتا ہے وہ سخت دشوار ہے؛ کیونکہ جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں اسے قدیم حق خیالات اور بعض جدید تجربات کے مابین واسطہ کا کام دینا پڑتا ہے؛ اسے قدیم یقانات میں کم سے کم برہمی پیدا کرنے کی اجازت ملتی ہے؛ اسے کسی محسوس بلکہ صحیح تصدیق پذیر خاتمہ تک رہنمائی کرنا پڑتی ہے۔ یہی دونوں باتیں کام دینے سے مراد ہوتی ہیں۔ چونکہ دباؤ سخت ہوتا ہے اس لئے مفروضوں

کو خالی جولانی طبع دکھانے کا موقع مشکل سے ملتا ہے جس قدر ہمارے نظریات محصور و مقید ہوتے ہیں، شاید ہی اور کوئی شے ہوتی ہو لیکن بعض وقت ایک ہی امر کے متعلق مختلف نظریات میں سے ہر ایک ان حق خیالات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، ایسے موقع پر انتخاب کا سررشتہ ہمارے اندرونی محرکات کے ہاتھ میں آجاتا ہے؛ اور تہج خوش بیانی یا کفایت وغیرہ کے خیال سے کسی ایک نظریہ کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ کلا ریک میکسویل کا قول ہے کہ اگر دونوں نظریوں کا ثبوت برابر ہو تو ان میں سے سجدہ تر نظریہ کے انتخاب کے یہ معنی ہیں کہ سائنس کا ذوق نہایت ناقص ہے اور آپ اس قول سے اتفاق کریں گے۔ سائنس میں حقانیت اور صداقت کے یہ معنی ہیں کہ ہمیں ذوق کے ساتھ تشفی کی بھی زائد سے زائد ممکن مقدار حاصل ہوتی ہے لیکن قدیم صداقت اور جدید واقعہ کے ساتھ تطابق کا لحاظ ناگزیر ہے۔

اب تک میں آپ کو ایک بے آب و گیاہ ریگستان سے لایا ہوں، لیکن اگر ایک عامیانا استعارہ کی اجازت دیجئے تو یہ عرض کروں کہ جہاں اب آپ چل رہے ہیں وہاں آپ کو ماربل کا پانی ملے گا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عقلیت پسند اپنے اعتراضات کا تو پچنا نہ لگا دیتے ہیں؛ لیکن ان کا جواب دیتے وقت آپ کے سامنے خشک و بے مزہ بحث نہیں بلکہ ایک مہتمم بالشان فلسفیانہ مسئلہ کی وچپیاں ہوں گی۔

218

حق یا صداقت کا بیان دراصل صداقتوں کا بصیغہ جمع یا ان اعمال رہنمائی کا بیان ہے جو بصورت مطلق یا علامت متحقق ہوتے ہیں اور ان میں اگر کوئی شے قدر مشترک کی حیثیت سے پائی جاتی ہے تو وہ ان کی نتیجہ خیزی ہے۔ یہ نتیجہ خیزی کسی ایسے جز کی طرف رہنمائی کی شکل اختیار کرتی ہے جو حسی تصورات کے پردہ میں نظر آتا ہے؛ اور جس کی نقل خواہ ہمارے ذہن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ ہمارا اس طرح کا تعلق ہوتا ہے جس پر ہم اندازیں تصدیق کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح تندرستی، دولت، طاقت وغیرہ زندگی سے وابستہ اعمال کا نام ہے اسی طرح حق بھی اعمال تصدیق کا مجموعی نام ہے۔ تندرستی، دولت اور طاقت کی طرح حق بھی اثناء تجربہ میں پیدا کیا جاتا ہے، ذہنیت پسندی پس من کے شمیرہ کیف ہمارے مقابلہ کو کھڑی ہو جاتی ہے، ہم اس کی مندرجہ ذیل گفتگو گوش تخیل سے سن سکتے ہیں کہ صداقت پیدا نہیں کی جاتی بلکہ ہوتی ہے۔ وہ ایسے یگانہ تعلق کا نام ہے جو کسی عمل کا انتظار نہیں کرتا

219

بلکہ سیدھا تجربہ کے سر پر پہنچ کے اپنی حقیقت کا ہمہ وقت اعلان کرتا ہے۔ سامنے دیوار والی شے کے متعلق ہمارا یہ خیال پہلے ہی سے حق ہے کہ یہ گمٹری ہے؛ گو اس خیال کی دنیا کی ساری تاریخ میں کبھی تصدیق نہ کی جائے، خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو، صرف اس ماورائی تعلق کے موجود ہونے سے ہی کسی خیال میں صداقت پیدا ہو جاتی ہے۔ تاجبیت جب اعمال تصدیق کو محل صداقت قرار دیتی ہے تو گویا گٹاری کو گھوڑے کے پیچھے رکھنے کے بدلے آگے رکھتی ہے۔ یہ اعمال تصدیق صرف اس کے وجود کے آثار یا اس امر کے دریافت کرنے کے ناقص طریقے ہیں کہ ہمارے خیالات میں سے کسی کے اندر یہ عجیب غریب وصف پایا جاتا ہے۔ تمام حقائق و مابیات کی طرح یہ وصف بھی زمانہ کی قید سے آزاد ہے؛ خیالات جس طرح باطل یا بے محل میں حصہ لیتے ہیں اسی طرح براہ راست اس وصف میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس وصف کی تاجبیتی ثمرات کی شکل میں تحلیل نہیں کیجا سکتی۔

عقلیت کی یہ آتش بیانی اگر قرین عقل معلوم ہوتی ہے تو اس کی وجہ وہی واقعہ ہے۔ جس پر ہم اس قدر توجہ کر چکے ہیں۔ ہماری دنیا چونکہ اقسام و امتلافات کی بیکریگیوں سے لبریز ہے اس لئے ایک شے کی تصدیق اسی قسم کی دیگر اشیاء کی تصدیق کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اشیاء کے علم کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہماری خود ان اشیاء سے زیادہ ان کے نمجسوں خصوصاً ان کے متعلق باہم گفتگو کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ تاجبیت کے نقطہ نظر سے صداقت کے وصف کے حصول کے یہ معنی ہیں کہ اس دنیا میں لاتعداد و لا شمولی خیالات بلا واسطہ اور واقعی تصدیق کے بجائے بالواسطہ اور ممکن تصدیق کی حالت میں زیادہ کام دیتے ہیں۔ اس بناء پر صداقت سے مراد قابلیت تصدیق ہوگی؛ ورنہ یہ وہی عینی مظہر ہی حقیقت کے نام کو مستقل سابق ہستی قرار دینے اور اس کے ذریعہ سے حقیقت کی تشریح کرنیکی چال ہوگی جو عقلیت پسند اکثر چلا کرتے ہیں۔ استاد ماتخ نے وہ طریقہ انشاء نقل کئے ہیں جن میں لیسنگ نے نشن بھلاؤ کی زبان سے مہول دولت پر اس اس طرح بحث کی ہے کہ گویا دولت ان واقعات سے ایک جداگانہ چیز ہے جن پر دوہمندی دلالت کرتی ہے۔ دولت کا وجود ان واقعات سے قبل ہوتا ہے اور ان واقعات کا دوہمندی کی اصلی فطرت کے ساتھ صرف ایک گونہ ثانوی توار دہوتا ہے۔

دولت کے متعلق اس خیال کے مغالطہ آمیز ہونے کا ہم سب کو علم ہے، ہمیں

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دولت کوئی ایسی فطری فضیلت نہیں جو راک فیل اور کاریگی میں تو موجود ہو اور باقی لوگوں میں معدوم ہو؛ بلکہ وہ ان عینی اعمال کا نام ہے جن میں بعض لوگوں کی زندگی حصہ لیتی ہے۔

دولت کی طرح تندرستی بھی علامت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے یہ بھی ہضم دوران خون، نیند وغیرہ چند اعمال کا نام ہے جو بخوبی انجام پاتے رہتے ہیں۔ گو پیش نظر صورت میں ہمارا تندرستی کو ایک اصول اور ہضم، نیند وغیرہ کا سبب قرار دینے کی طرف زیادہ میلان ہوتا ہے۔ طاقت کے متعلق ہمارے نقطہ نظر میں عقلیت کا رنگ اور بھی زیادہ ہے۔ ہم طاقت کو انسان کی سابق الوجود فضیلت اور اس کے عضلات کے رتھی کارناموں کا قطعی سرچشمہ قرار دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

لیکن صداقت کے معاملہ میں لوگ حد سے بڑھ جاتے ہیں اور عقلیت کے بیان کو اظہارِ شمس قرار دینے لگتے ہیں۔ درحقیقت اس طرح کے تمام الفاظ کی یکساں حالت ہے؛ صداقت خیال کا بھی اتنا ہی محم یا اتنا ہی زیادہ وجود ہے جتنا اوروں کا ہے۔

مدرسہ نے ارسطو کی پیروی میں عادت اور عمل یا فعل کے فرق سے بہت کام لیا ہے۔ اتنی رستی بصورتِ فعل کے مفہوم میں اور پیروں کے علاوہ اچھی نیند اور اچھا ہضم بھی شامل ہے؛ لیکن جس طرح دو تھنڈا کا ہر وقت روپیہ کا ہاتھ میں لینا یا طاقتور کا ہر وقت بوجھ اٹھاتے رہنا ضروری نہیں اسی طرح تندرست کا ہر وقت ہضم کرتے رہنا یا سوتے رہنا ضروری نہیں۔ اس طرح کے اوصاف اپنے اوقات صدور کے درمیانی وقفوں میں عادت بن جاتے ہیں؛ یہی صداقت کی حالت ہے۔ صداقت تصدیقی افعال کے عدم صدور کے زمانہ میں ہمارے بعض خیالات و ایقانات کی عادت بن جاتی ہے؛ لیکن یہی تصدیقی افعال سارے معاملے کی بنیاد اور عدم صدور کے اوقات میں بصورتِ عادت وجود کی شریک ہیں۔

بہت ہی مختصر یہ کہ جس طرح 'بجا' یا 'صائب' ہمارے طرزِ عمل میں اسی طرح حق یا صادق ہمارے فکر میں صرف بر محل یا مناسب وقت ہوتا ہے۔ مناسب وقت تقریباً ہر صورت میں؛ لیکن قریۃً اور بالآخر صرف مناسب وقت؛ کیونکہ جو شے پیش نظر تجربہ کے لحاظ سے مناسب وقت ہوتی ہے اس کا اندازہ تجربات میں اس حد تک نشانی بخش ہونا ضروری نہیں۔

ہم کو معلوم ہے کہ تجربہ سے ہمارے موجودہ اصول میں اصلاح و ترمیم ہو سکتی ہے۔

228

صداقت مطلقہ، یعنی وہ صداقت جس میں مزید تجربہ کبھی کوئی تبدیلی نہ کر سکیگا یہی وہ خیالی منزل ہے جس کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ تمام عارضی صداقتیں کسی نہ کسی دن اسی پر منتہی ہونگی۔ اس طرح مکی صداقت سایے کی طرح کمال و اشد آمدنی اور علی الاطلاق مکمل تجربہ کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ اگر کبھی ان منصوبوں کا تحقق ہوا تو ایک ساتھ ہو گا، لیکن جب تک وہ وقت نہیں آتا ہمیں ایسی صداقتوں پر جینا پڑے گا جنہیں ہم آج حق اور کل باطل سمجھنے کیلئے تیار ہوں۔ بطلموس کی ہیئت، اقلیدس کا مکان، ارسطو کی منطق، مدرسیہ کی مابعد الطبیعات یہ چیزیں صدیوں تک اسی طرح مناسب حال رہیں لیکن آخر انسانی تجربہ نے ان کی اصلاح کی؟ اور اب ہم انہیں صرف اضافی طور پر حق یا انہی لوگوں کے تجربہ کی حد تک حق کہتے ہیں۔ ورنہ صداقت مطلقہ کے معیار سے وہ باطل ہیں؛ کیونکہ جس حد پر یہ لوگ آ کے رک گئے اس سے آگے بڑھنا موجودہ زمانہ کی طرح گزشتہ زمانہ میں بھی ممکن تھا۔

224

جب نئے تجربات سے پرانے فیصلوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے تو بعینہً انہی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فیصلے حق تھے، خواہ کسی صاحب فکر کا ذہن ان تک نہ بھی پہنچا ہو۔ ڈنمارک کے ایک صاحب فکر کا قول ہے کہ ہماری زندگی آگے کی طرف اور ہماری فہم پیچھے کی طرف چلتی ہے۔ زمانہ حال سے دنیا کے گزشتہ اعمال پر روشنی پڑتی ہے؛ جو لوگ ان اعمال میں حصہ لیتے تھے ان کے لئے ان اعمال کا شمار اعمال صداقت میں رہا ہو گا۔ لیکن جن لوگوں کو اس داستان کے بعد کے حصہ معلوم ہوتے ہیں ان کی یہ رائے نہیں رہتی۔

یہ انضباطی خیال کہ ایک ایسی صداقت بالکل موجود ہے جو آگے چل کر بہتر بلکہ ممکن ہے کسی دن صداقت مطلقہ ثابت ہو! اور جسے ماضی پر موثر قانون سازی کی قوت حاصل ہو! اپنا رخ تمام دیگر نتائجی خیالات کی طرح واقعاتی حقیقت اور مستقبل ہی کی طرف رکھتا ہے۔ نیم صداقتوں کی طرح صداقت مطلقہ کو بھی بنانا ہی پڑے گا اور ایک ایسے تعلق کی حیثیت سے بنانا پڑے گا جو تجربہ تصدیقی کے مجموعہ کے اس نشو و نما کا ثمرہ ہو گا، جس میں نیم صداقتیں اپنا اپنا حصہ برابر شریک کرتی رہی ہیں۔

میں یہ بتا چکا ہوں کہ صداقت بڑی حد تک گزشتہ صدیوں سے منتہی ہے۔ انسان کسی وقت جو ایقانات رکھتا ہے وہ انسانی تجربات ہی کا جمع شدہ

225

سرمایہ ہوتے ہیں۔ لیکن۔ ایقانات بجائے خود عالم کے مجموعی تجربہ کا جزو ہوتے اور اسی لئے آئندہ کی فراہمی سرمایہ کا مواد ہوتے ہیں جس حد تک حقیقت سے مراد قابل تجربہ حقیقت ہوتی ہے اسی حد تک خود حقیقت اور اسکے متعلق لوگ جو صدائیں حاصل کرتے ہیں، دونوں میں ہر تبدل ہوتا رہتا ہے؛ اور گو اس تبدل کی منزل مقصود معین ہو لیکن وہ بہر حال تبدل ہے۔ علمائے ریاضیات مسائل کا حل دو تغیر پذیروں سے کر سکتے ہیں؛ مثلاً نیوٹن کے نظریہ کی رو سے سرعت رفتار میں مسافت سے تغیر پیدا ہوتا ہے؛ لیکن مسافت میں بھی سرعت رفتار سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اعمال صداقت کی قلمرو میں واقعات بطور خود آ کے ایقانات کا عارضی تعین کرتے ہیں؛ لیکن ان ایقانات کی بدولت ہم سے افعال کا صدور ہوتا ہے اور صدور افعال کے قدم بعد اسی سے جدید واقعات سامنے یا معرض وجود میں آتے ہیں جن سے ہمارے ایقانات کا پھر تعین ہوتا ہے۔ یوں صداقت کا نشو و نما دو ہرے اثر کے ماتحت ہوتا ہے۔ صدائیں واقعات سے رونما ہوتی ہیں؛ لیکن پھر واقعات میں روپوش ہو کے ان میں اضافہ کا باعث ہوتی ہیں؛ یہ واقعات پھر سے نئی صداقت کی تخلیق یا انکشاف کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک غیر معین سلسلہ جاری رہتا ہے؛ اس سلسلے میں واقعات بجائے خود حق نہیں ہوتے صرف ہوتے ہیں؛ حق یا صداقت ان ایقانات کا وظیفہ ہے جو ان میں شروع اور ختم ہوتے ہیں۔

226

صداقت کی حالت اس برف کی گولی کی سی ہے جسے بچے بناتے ہیں؛ اس گولی کا بڑھاؤ ایک طرف اس کے مختلف حصوں پر برف کی تقسیم اور دوسری طرف بچوں کے ہاتھ کی پکھی، اور ان دونوں عوامل کی غیر منقطع باہم آہن کا نتیجہ ہوتا ہے۔ عقلیت اور سائنس کے مابین النزاع امور میں جو شے سب سے زیادہ فیصلہ کن ہے وہ اس وقت پوری طرح ہمارے پیش نظر ہے عقلیت یہ تسلیم کرے گی کہ تجربہ بدلتا رہتا ہے اور صداقت کے متعلق ہماری نفسیاتی تحقیقات بھی بدلتی رہتی ہے؛ لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کہ خود حقیقت یا صداقت میں بھی تبدیلی ممکن ہے عقلیت کو اس خیال پر اصرار ہے کہ حقیقت ازل سے مکمل اور بنی بنائی موجود ہے اور ہمارے خیالات کا ازل کے ساتھ توافق، وہ بے مثل اور ناقابل تحلیل وصف ہے جو وہ پہلے کہتا چکی ہے لیکن اس حیثیت سے صداقت کو تجربہ یا سب سے کوئی واسطہ نہیں؛ نہ وہ تجربہ میں کوئی اضافہ کرتی اور نہ خود حقیقت میں

اس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ عارض، غیر مقبل قائم شے اور محض عکس ہوتی ہے؛ اس کا وجود نہیں بلکہ قیام یا حصول ہوتا ہے؛ اس کا تعلق ایسی شے سے ہوتا ہے جو واقعات یا واقعاتی تعلقات کی قلمرو سے مختلف ہے۔ مختصر یہ کہ یہ علمیات کی قلمرو میں داخل ہے؛ اسی بھاری لفظ پر عقلیت بحث کو ختم کر دیتی ہے۔

227

غرض نتائجیت جس طرح اپنا رخ مستقبل کی طرف رکھتی ہے اسی طرح عقلیت یہاں پھر اپنا منہ گزشتہ ازلیت کی طرف کر لیتی ہے؛ وہ اپنی کہنہ عادت کی بناء پر اصول کی جانب واپس چلی جاتی اور یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ جہاں کوئی تجریدی نام ایک مرتبہ رکھ گیا، بس ہم کو آسانی مل جاتا ہے۔

نقطہ نظر کے اس بنیادی فرق میں انسانی زندگی کیلئے جو عظیم الشان نتائج مضمحل ہو سکا اندازہ بعد کے محاضروں میں ہو گا۔ محاضرہ ہذا کو میں اس امر کے اثبات پر ختم کرتا ہوں کہ عقلیت اپنی اس رفعت کی بدولت بے مائیگی سے نہیں بچ سکتی۔

اگر نتائجیت کو یہ الزام دینے کے بدلے کہ وہ صداقت کو ناپاک کر رہی ہے عقلیت سے یہ پوچھا جائے کہ خود اس کے نزدیک صداقت کا صحیح مفہوم کیا ہے تو اس سلسلہ میں جو ایجابی کوششیں میرے خیال میں آ سکتی ہیں وہ صرف دو ہیں :-

(۱) صداقت ایسے تضایک کے نظام کا نام ہے جو صحیح تسلیم کئے جانے کا غیر مشروط و مطلق کرتے ہیں۔

(۲) صداقت نام ہے ان تمام احکام کا جو ایک لازمی فرض کی حیثیت سے ہمارے ذمہ عائد ہوتے ہیں۔

228

اس طرح کی تعریفوں میں جو شے سب سے پہلے ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ انکی ناگفتہ بہ سطحیت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بالکل صحیح ہیں؛ لیکن اگر ان سے نتائجی اصول پر کام لیا جائے تو وہ بالکل بے سنی ہیں۔ یہاں مطالبہ اور فرض سے کیا مراد ہے؛ اگر مطالبہ اور فرض کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ ان دلائل کی مختصر تعبیریں ہیں کہ کیوں فانی انسانوں کے لئے صحیح طریقے سے فکر کرنا مناسب اور اچھا ہے تو یقیناً صداقت کی طرف سے اس کے ساتھ موافقت کے مطالبات اور ہم پر اس کی موافقت کے وجوب کا تذکرہ بالکل سجا ہے۔ ہم اس مطالبہ اور وجوب دونوں کو محسوس کرتے ہیں؛ اور ان کے محسوس کرنے کے بالکل یہی وجوہ ہیں۔

لیکن عقلیت پسند اگر یہ مطالبہ اور وجوب کا ذکر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی یہی علانیہ کہتے ہیں کہ انہیں ہمارے علمی اعتراض اور شخصی اسباب سے کوئی سروکار نہیں۔ ان کے نزدیک ہم جن دلائل کی بناء پر ان امور کو تسلیم کرتے ہیں ان کی نفسیاتی واقعات پر بنیاد اور ان کا ہر فکر اور اس کی زندگی کے عوارض سے تعلق ہے۔ اس قسم کی چیزیں بنکر کے لئے ثبوت کا کام دیتی ہیں، لیکن وہ خود صداقت کی زندگی کا جزو نہیں۔ اس طرح کی زندگی کے معاملات ایک ایسی قلمرو میں انجام پاتے ہیں جسے نفسیاتی کے بالمقابل علمیاتی یا منطقی کہنا چاہئے۔ اس کے مطالبات کو ہر قسم کے شخصی محرکات پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے، گو انسان یا خدا کبھی تحقیقات نہ کرے لیکن صداقت ایک ایسی شے ہے جسے دریافت و تسلیم کرنا بہر حال فرض ہے۔

229

تجربہ کے معنی واقعات سے کسی تصور کی تجرید اور پھر اسکی اصل ماخذ تصور سے مخالفت و نفی کی اس سے مکمل تر مثال نہیں مل سکتی۔

لیکن فلسفہ اور عام زندگی دونوں اس طرح کی مثالوں سے لبریز ہیں۔ حیات پسندوں کا یہ عام مغالطہ ہے کہ گو وہ تجریدی انصاف، فیاضی، حسن و غیرہ کے فراق میں اشتہاری کرتے ہیں مگر جب یہ چیزیں کبھی سراہل جاتی ہیں تو ان سے اس لئے منہ موڑ لیتے ہیں کہ حالات کی وجہ سے اس میں سؤقیانہ پن آجاتا ہے۔ ذیل کا واقعہ ایک ممتاز عقلیت پسند کی اس سوانح عسمری میں موجود ہے جو صرف خاص طور پر اشاعت کے لئے طبع ہوئی ہے۔ ”یہ عجیب بات ہے کہ میرے بھائی کو مجرد حسن سے اس قدر شغف کے باوجود اچھے پھول، اچھی عمارت، یا اچھی تصویر کا پرجوش شوق نہیں“ میں نے جو فلسفیانہ تصانیف پڑھی ہیں، ان میں سے تقریباً سب سے آخری تصنیف میں حسب ذیل عبارتیں موجود ہیں۔ ”عدل خیالی اور بالکل خیالی شے ہے عقل یہ خیال کرتی ہے کہ اسے موجود ہونا چاہئے؛ مگر تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں۔۔۔۔۔ جس صداقت کو موجود ہونا چاہئے وہ موجود نہیں۔۔۔۔۔ عقل تجربہ سے سخ ہو جاتی ہے عقل تجربہ کے میدان میں اترتے ہی عقل کی ضد بن جاتی ہے۔“

230

اس منزل میں عقلیت پسندوں سے بھی ایسی غلطی ہوتی ہے جیسی حیات پسندوں سے ہوتی؛ دونوں جب تجربہ کی آلودہ جزئیات سے کسی صفت کی تجرید کرتے ہیں تو یہ صفت انہیں کچھ ایسی پاک صاف معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس کو جزئیات تجربہ سے ایک جدا گانہ و بلند تر حقیقت خیال کرنے لگتے ہیں۔ بائیں مہرہ یہ صفت انہی جزئیات میں داخل ہوتی ہے، یہ ان ہی

صداقتوں میں داخل ہوتی ہے جن کی صحت کے اثبات اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ہمارے ان خیالات کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے جن کے اثبات صحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تلاش صداقت کا فریضہ اتباع مفید کے عام فریضہ کا جزو ہے۔ صحیح خیالات کی نفع بخشی ہی ان کے فریضہ اتباع کا تہا سبب ہے۔ دولت اور تندرستی دونوں صورتوں میں اسباب یکساں ہوتے ہیں۔ صداقت کوئی ایسا مطالبہ یا فرض عائد نہیں کرتی جو دولت و تندرستی کے پیش کردہ مطالبہ یا عائد کردہ فرض سے مختلف ہو۔ یہ تمام مطالبات مشروط ہیں؛ ہم کسی مشغلہ کو بھی عینی فوائد کی بناء پر فرض کہتے ہیں جو ہمیں اس مشغلہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ صداقت یا حق سے بالآخر نفع اور باطل سے بالآخر نقصان ہوتا ہے۔ اگر ہم تجریدی طور پر گفتگو کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ صداقت کی صفت علی الاطلاق قیمتی اور بطلان کی علی الاطلاق قابل ملامت ہے؛ ایک کو ہم غیر مشروط طور پر اچھا اور دوسرے کو غیر مشروط طور پر بُرا کہہ سکتے ہیں۔ یہیں ایک کا ہمیشہ خیال اور دوسرے سے ہمیشہ نفرت رکھنا چاہئے۔ لیکن اگر ہم نے اس تجرید کے نظمی معنی مراد لئے اور اس کو اس کے اصل منبع یعنی تجربہ کا حریف قرار دیا تو نظر آئے گا کہ ہم نے نہایت نامقول صورت اختیار کی ہے۔

231

اس صورت میں واقعی غور و فکر کے وقت ہم ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکیں گے۔ ہمیں کب اس صداقت اور کب اس صداقت کا اقرار کرنا چاہئے؟ اگر اقرار ہو تو باوجود بندہ ہو یا خاوشی سے؟ اگر کبھی باوجود بندہ ہو اور کبھی خاوشی سے تو اس وقت ان دونوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ کب صداقت اپنے خزانے میں رہے اور کب وہاں سے نکل کے میدان جنگ میں آئے؟ کیا مجھے ہمیشہ یہ کہتے رہنا چاہئے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، محض اس لئے کہ اس صداقت کو اپنے اعتراف کے مطالبہ کا ابدی استحقاق ہے یا بعض مواقع پر اس صداقت کا اعلان بے محل ہو گا؟ کیا مجھے رات دن اپنے معاصی و معائب پر اس لئے غور کرتے رہنا چاہئے کہ وہ درحقیقت میرے اندر موجود ہیں؟ یا معذرت اور مانگو لیا کا مریض بننے کے بے جماعت کا شایستہ رکن بننے کیلئے مجھے ان سے چشم پوشی کرنا چاہئے؟

232

یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اعتراف صداقت کے فریضہ کا غیر مشروط ہونا تو کجا وہ از حد مشروط ہے۔ صداقت صیغہ واحد اور علی حروف میں تو مجرد اعتراف کا مطالبہ کرتی ہے لیکن صداقت بصیغہ جمع کے اعتراف کی اسی وقت ضرورت ہوتی ہے جب یہ اعتراف مناسب وقت ہوتا ہے۔ اگر حق و باطل دونوں کا صورت حال سے تعلق ہے تو اس وقت حق یا صداقت

کو ضرور ترجیح ہونا چاہئے؛ لیکن جب دونوں کا صورت حال سے تعلق نہ ہو تو عدم فرضیت میں دونوں یکساں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں ”کیوں حضرت کیا بجا ہے“؟ اور میں کہوں ”جی میں کوچہ اردنگ نمبر ۹۵ رہتا ہوں“ تو چاہے جواب بجائے خود صحیح ہو لیکن آپ کی سمجھ میں یہ نہ آئیگا کہ میرے سوال کے جواب میں اپنا پتا بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اب اگر میں غلط پتا بتا دوں تو اصل سوال کے نقطہ نظر سے یہ اور صحیح پتا دونوں برابر ہونگے۔

اس اصول کے تسلیم کرتے ہی کہ حق کے تجریدی امر کے استعمال پر کچھ شرطیں عائد ہوتی ہیں، صداقت کے تعلق نتائجیت کا طریقہ تمام وکسال واپس آجاتا ہے اور ہمیں یہ نظر آنے لگتا ہے کہ تائید صداقت کی فرضیت بے شمار تجربیات پر مبنی ہے۔

بار کلمے نے مادہ کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ بار کلمے کو مادہ کے وجود سے انکار ہے۔ اب ڈیوی اور شلر صاحبان صداقت کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کرتے ہیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ انہیں صداقت کے وجود سے انکار ہے۔ متعزین کہتے ہیں کہ یہ نتائجیت پسند موجود فی الخارج میار کو مٹا کے عقلمندی اور بیوقوفی کو ایک سطح پر لے آنا چاہتے ہیں۔ میری اور شلر کی تعلیمات کو بیان کرنے کا ایک مقبول طریقہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ مطلب ہے کہ اگر تم نتائجیت کے مقتضی کو پورا کرنا چاہو، تو جو بات تمہیں کہنے میں اچھی معلوم ہو اس کا صداقت نام رکھ کے کہہ ڈالو۔

اس طرح کا الزام ستم ظریفی و افترا پر دازی میں داخل ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ میں آپ ہی حضرات پر چھوڑتا ہوں جس بیرونی قابو کے ماتحت انسانی نفس کو کام کرنا پڑتا ہے، اس کے عظیم الشان دباؤ کا اندازہ نتائجیت پسندوں سے زیادہ کسے ہو سکتا ہے جنہیں ایک طرف ان گزشتہ صدیوں کے پورے مجموعہ کے اندر رہنا پڑتا ہے جو سرمایہ خیال بن چکے ہیں؛ دوسری طرف اس محسوس دنیا کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے۔ اگر کسی صاحب کو یہ خیال ہے یہ قانون سخت گیر نہیں، تو انہیں ایمرسن کے بقول ایک دن اس قانون پر عمل کر کے دیکھ لینا چاہئے۔ ادھر عرصہ سے سائنس میں تخیل کے استعمال پر بہت زور دیا جا رہا ہے؛ میرے خیال میں تخیل کے فلسفہ میں استعمال پر زور دینے کا وقت آگیا ہے جنہیں نکتہ چینیوں کا ہمارے بیانات کے تمام ممکن معانی میں سب سے زیادہ مہمل کے علاوہ اور کسی معنی کے مراد لینے کے لئے تیار نہ ہونا ان کے تخیل کے لئے ان شرمناک مثالوں سے کم نہیں جہاں کی تاریخ فلسفہ میں میری

نظر سے گزری ہیں۔ بشر کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جو کام دیتی ہے اس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ تصور صداقت کو مادی افادہ کی سب سے زیادہ سلیج تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ڈیوی کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جس سے شے ہوتی ہے۔ ان کے اس قول کی بناء پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ہر خوش آئند شے کی صداقت کے قائل ہیں۔

235 ہمارے نکتہ چینیوں کو یقیناً حقائق کے متعلق تخیل سے زیادہ کام لینے کی ضرورت ہے۔ میں نے دائرہ تخیل کو وسیع کر کے عقلیت پسندانہ تصورات سے حتی الامکان بہترین معنی لینے کی دل سے کوشش کی مگر مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کوشش میں بالکل ناکام رہا۔ یہ خیال کہ ایسی حقیقت موجود ہے جس کے ساتھ ہمیں بے وجہ محض اس کے غیر مشروط یا مادی مطالبہ کی بناء پر موافقت کرنا چاہئے ایک ایسا خیال ہے جس کا مجھے سر پر نظر نہیں آتا۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ پہلے تصور کروں کہ عالم میں میں ہی ایک حقیقت ہوں اس کے بعد یہ تصور کروں کہ تنہا حقیقت ہونے کے علاوہ مزید کس شے کا میں مطالبہ کر سکتا ہوں یا پتہ چلتے ہیں میں اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہوں کہ خلائے محض سے ایک ذہن آئے اور میری نقل کرے۔ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ نقل کسی ہوگی لیکن یہ نہیں آتا کہ اس نقل کی عرض کیا ہوگی۔ اگر مزید نتائج کے محرک نقل ہونے کو بالخصوص اور اصولاً خارج از بحث کر دیا گیا جیسا کہ عقلیت پسند کہتے ہیں تو میرے لئے اس نقل سے اپنے نقل کرنے والے کے فائدہ کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ ایک آرٹسٹ کے باشندے کو جب اس کے قدردان ایسی کرسی پر بٹھا کے دعوت میں لے گئے جس میں بیٹھنے کی جگہ ٹوٹی ہوئی تھی تو اس نے کہا "ہریان کی بات یہ ہے کہ اگر اس طرح آنے میں عزت نہ ہوتی تو میرا کرسی پر بیٹھ کے آنا اور پیدل آنا برابر تھا" یہی میرا قول ہوگا۔ اگر نقل کئے جانے میں عزت نہ ہو تو نقل کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ کسی شے کے جاننے کا ایک اصلی طریقہ نقل ہے (جس سے بعض عجیب و غریب اسباب کی بناء پر انکار کرنے کیلئے ہمارے مادیات پسند ایک دوسرے پر گرے پڑتے ہیں) لیکن جب نقل کی منزل سے آگے بڑھ کے موافقت کی ایسی مجہول الاسم شکلوں پر دائرہ مدار رکھا جاتا ہے جن کے نقل رہنمائی، موزونیت وغیرہ تاجحی نقطہ نظر سے قابل تعریف اعمال ہونے سے انکار کیا جاتا ہے تو موافقت کی غایت کی طرح اسکی ماہیت بھی ناقابل فہم

من جاتی ہے۔ اسی موافقت کے مفہوم کا تصور ممکن ہوتا ہے اور نہ اس کے محرک کا؛ وہ قطعاً ایک بے معنی تجرید ہوتی ہے۔
یقیناً صداقت کے میدان میں کائنات کی عقلیت کے اصلی حامی عقلیت پسند نہیں بلکہ تاجت پسند ہیں۔

لے میں بھولا نہیں ہوں کہ پروفیسر رکرٹ نے بہت عرصہ ہوا کہ اس سارے خیال ہی کو ترک کر دیا، کہ صداقت کی بنیاد حقیقت کے ساتھ موافقت پر ہے بلکہ حقیقت پروفیسر موصوف کے نزدیک نام ہے صداقت کے ساتھ موافقت کا اور صداقت نامتر مبنی ہے ہمارے فریضہ ادلی پر۔ یہ خیالی پرواز اور یوگم کا اپنی کتاب 'ماہیت صداقت' (The Nature of Truth) میں ناکامی کا بے لاگ اقرار ہے۔ یہ دونوں چیزیں میرے نزدیک اسی موضوع پر عقلیت کے دیوالیہ ہونے کی دلیل ہیں۔ رکرٹ نے اضافیت (Relativismus) کے عنوان کے تحت تاجت پسندی مسلک ہی کے ایک جزو سے بحث کی ہے جسے چھٹرنے کا یہاں موقع نہیں صرف انا کہنا کافی ہے کہ اس باب میں اس کا استدلال اس درجہ ضعیف ہے کہ ایسے لائق مصنف کے شایانِ شان نہیں کہا جاسکتا۔

محاضرہ

نتائجیت اور انسانیت

عالم ایک اٹل سما ہے، اس سے کھل اور مین حل صداقت ہے۔ صداقت کا یہی تصور ایک جماعت کا مبعود ہے اور اسی تصور کی وجہ سے جن لوگوں کے پاس میں صداقت کے متعلق گزشتہ محاضرہ میں بیان کردہ اپنا خیال لے کے جاتا ہوں وہ متاثر نہیں ہوتے۔ عام طور سے اس حل کا پراسرار ہی رہنا بہتر ہے، تاکہ اس کے مفروضہ عمیق معانی کے افشا، کے بجائے اخفا اور خود یہ حل ایک دوسرے درجہ کا تعجب انگیز سما بنا رہے۔ خدا، واحد، عقل، قانون، روح، مادہ، فطرت، قطبیت، جدلی عمل، تصور، نفس، روح، غظم کے سے سماے کائنات کے تمام یک نغظی جواہوں یا حلوں کی قدر دانی کا سرچشمہ بھی پراسرار نوعیت ہے۔ پیشہ ور فلاسفہ اور شایقین فلسفہ دونوں کے نزدیک عالم ایک انوکھی قسم کا متحجر سما ہے، جو انسان کو اپنے حل کے متعلق طبع آزمائی کی دعوت دیتا رہتا ہے، صداقت بھی عقلیت پسندی کا کیسا عجیب و غریب مبعود ہے۔ عرصہ ہوا مجھے میرے ایک لائق گرجوانزگ دوست نے یہ لکھا تھا کہ ”علم، فن، اخلاق، مذہب، غرض ہر شے میں کوئی ایک ہی نظام حق ہونا چاہیے، اسکے علاوہ باقی سب باطل“ یہ جوش عہد جوانی کی ایک سنسنزل کا خاصہ ہے۔ اکیس برس کی عمر میں ہم اس پیغام جنگ کو منظور کر کے میدان میں اتر آتے ہیں، لیکن ہمیں اس وقت کیا اسکے بعد بھی یہ خیال نہیں آتا کہ ماہیت صداقت کا سوال (تمام حالات سے بے تعلق ہونے کے باعث) حقیقی سوال ہی نہیں۔ صداقت کا پورا مفہوم صداقتوں بصیغہ جمع کی شجرید ہے، اور قانون، یا لاطینی زبان کی طرح لفظ صداقت بھی تلخیص کی ایک کارآمد صوت ہے۔

۱۲ اردو میں انسانیت کا جو عام مفہوم ہے۔ اس سے اور انگریزی میں (Humanist) کے مفہوم سے متاثر کرنے کے لئے (Humanism) کے لئے انسانیت کی اصطلاح اختیار کی گئی۔

241

عدالت کے حکام اور مکتبوں کے معلمین جب قانون اور لاطینی زبان کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں تو سامعین کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ایسی ہستیاں ہیں جن کا وجود عدالتی فیصلوں اور الفاظ یا نحو سے پہلے ہوتا ہے وہ عدالتی فیصلوں اور الفاظ و نحو کی غیر مبہم انداز میں تعین کرنی اور ان سے بے چون و چرا اطاعت کی طالب ہوتی ہیں لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ لاطینی زبان اور قانون دونوں اصول نہیں بلکہ نتائج ہیں جس طرح کردار کے لحاظ سے جائز و ناجائز کا فرق اور گفتگو کے لحاظ سے صحیح و غلط کا فرق اشنا ہے تبصرہ میں تفصیل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے بالکل اسی طرح یقین کے لحاظ سے حق و باطل کا فرق پیدا ہوتا ہے جس طرح ایک قانون دوسرے گزشتہ قوانین یا ایک محاورہ دوسرے گزشتہ محاورات میں آ کے شامل ہو جاتا ہے اسی طرح نئی صداقت گزشتہ صداقتوں میں آ کے شامل ہو جاتی ہے۔ جب عدالت کے سامنے نیا واقعہ اور پرانا قانون آتا ہے تو وہ ان دونوں کو ملا کے تیسرا قانون بنا لیتا ہے۔ جب کوئی نئی ترکیب یا استعارہ یا انوکھا لفظ عام طور پر لوگوں کو پسند آ جاتا ہے تو وہ نیا محاورہ بن جاتا ہے۔ جب نفس کو گزشتہ صداقتیں اور تازہ واقعات ملتے ہیں تو وہ نئی صداقت دریافت کر لیتا ہے۔

242

مگر ہم یہی کہتے رہتے ہیں کہ ایک ابدی شے اپنے چہرے کو بے نقاب کر رہی ہے یعنی عدل۔ نحو یا صداقت بنانی نہیں جا رہی ہے بلکہ اچانک جلوہ گر ہو رہی ہے لیکن فرض کیجئے کوئی نوجوان عدالت میں بیٹھ کر قانون کے مجروح خیال کے مطابق مقدمات کی سماعت کرنا چاہے، یا کوئی محتسب زبان مادری زبان کا مجروح خیال لیکے تماشہ گاہ میں آئے، یا کوئی استاد طب حروف میں لکھی ہوئی صداقت کے متعلق اپنے مجروح خیال کے نقطہ نظر سے موجود فی الواقع عالم پر لکچر دینا چاہے تو وہ کیا ترقی کر سکے گا؟ کسی نئے واقعہ کے سامنے آتے ہی یہ تجربہ ہی صداقت قانون یا زبان کا فوراً ہو جائے گی۔ جب قدر ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں اسی قدر یہ چیزیں منہی جاتی ہیں۔ حق، باطل، ممانعت، سزا، لفظ، صورت، محاورہ، یقین، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا اضافہ یا خراج کے ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ قانون زبان اور صداقت کا سابق الوجود اصول محرک عمل اصول ہونا کجایہ محض نتائج عمل کے تجربہ ہی نام ہیں۔

کم از کم زبان و قانون تو بہر حال انسان کی بنانی ہوئی چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اسی مثال کا استاد صاحب ایقانات کے متعلق استعمال کرتے ہیں اور اس تعلیم کا نام انسانیت رکھتے ہیں جسکی رو سے صداقتیں بھی ناقابل تفتیش حد تک انسان ہی کی بنانی ہوئی چیزیں ہیں۔ انسانی محرکات ہمارے تمام سوالات کو تیز کر دیتے ہیں، انسانی تشغیاں ہمارے جوابات میں پوشیدہ ہوتی ہیں،

248

انسانی اثر ہمارے تمام قواعد میں نظر آتا ہے، یہ انسانی عنصر اس حد تک ناقابل انفکاک ہے کہ شکر صاحب کے نزدیک تو بعض وقت ایسا معلوم ہوتا کہ اس کے علاوہ کسی اور شے کے وجود کا سوال ہی بحث طلب ہے۔ انکا قول ہے کہ "عالم دراصل وہی ہے جو ہم اسکو بناتے ہیں۔ یہ ابتدا میں کیا تھا، یا ہم سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ کیا ہے، انکی تعیین کرنا لامحالہ ہے۔ یہ وہی ہے جو ہم سے بنایا گیا ہے، اسی لئے عالم ہر قالب میں ڈھل سکتا ہے، لیکن ان کا یہ بھی قول ہے کہ عالم کی اس قالب پریری کی صحیح حد میں تجربہ سے معلوم ہو سکتی ہے، ہم کو اپنی تحدیثات کی ابتدا میں خیال سے کرنا چاہئے کہ عالم ہمہ تن قالب پریر ہے، اور جب تک کوئی قطعی مانع پیش نہ آئے، باقاعدہ اس خیال پر عمل کرتے رہنا چاہئے۔

نظریہ النسبیت کے متعلق یہ وہ صاف گوئی ہے جس سے شکر صاحب نے کام لیا ہے، اور اسی صاف گوئی کی وجہ سے انپر سخت سے سخت حملے ہو رہے ہیں۔ میں چونکہ اس محاضرہ میں النسبیت کے نقطہ نظر کی حمایت کرنا چاہتا ہوں، اسلئے یہاں اس کے متعلق چند باتیں عرض کرتا ہوں۔

244

جس قوت کے ساتھ کسی اور شخص کو اقرار ہو گا، اسی قوت کے ساتھ شکر صاحب کو بھی اس بات کا اقرار ہے کہ صداقت سازی کے واقعی تجربہ میں مقاوم عوامل موجود ہوتے ہیں؛ اور نہ ساختہ صداقت کیلئے ان کا پیش نظر رکھنا بلکہ ان کے ساتھ موافقت کرنا ضروری ہے۔ جن چیزوں کو ہم صداقت کہتے ہیں، وہ سب دراصل حقیقت کے متعلق ہمارے ايقانات ہیں؛ ان میں سے ہر ايقان کے متعلق حقیقت کا طرز عمل ایسا متقلد ہوتا ہے کہ گویا وہ بنائی نہیں گئی ہے، بلکہ موجود ہے۔ آئیے اس سلسلہ میں گزشتہ محاضرہ کے ایک حصہ کو ذرا دہرائیں! حقیقت کا علی العموم اس شے پر اطلاق ہوتا ہے جو صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے حقیقت کا پہلا جز احساسات تجربہ کا پہاؤ ہے، ہمارے اندر احساسات بلاغوش وارادہ آتے ہیں۔ کہاں سے؟ اس کا علم ہکو نہیں ہوتا۔ انکی نوعیت کمیت و ترتیب پر ہمارا قابو ہونے کے برابر ہوتا ہے؛ وہ نہ حق ہوتے ہیں نہ باطل، بلکہ صرف ہوتے ہیں۔ حق یا باطل

۱۔ (Personal Idealism) (شخصی تصویریت) ص ۶

۲۔ حقیقت کی اس عمدہ تاجبجی تعریف سے سیر اپنی کتاب "عنصر البعد الطبیعیات" میں کام لیتا ہے۔

ہم ان کو صرف کہتے ہیں یہ صرف نام ہیں جو ہم ان کو دیتے ہیں۔ ان کے ماخذ ان کی نوعیت اور ان کے دور دست تعلقات کے متعلق یہ محض ہمارے نظریات ہوتے ہیں؛ جو ہو سکتا ہے کہ حق ہوں یا نہ ہوں۔

حقیقت کا دوسرا جزو وہ تعلقات ہیں جو خود ان احساسات یا انکی ذہنی نقلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کی رعایت و اطاعت ہمارے ایقانات کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس جزو کے پھر دو حصے نکلتے ہیں: پہلے حصہ میں وہ تعلقات شامل ہیں جو تفسیر پذیر اور عارضی ہیں، مثلاً تاریخ، مقام وغیرہ۔ دوسرے میں وہ شامل ہیں جو غیر متغیر اور ذاتی ہیں، کیونکہ انکی بنیاد داخلی قسرت پر ہوتی ہے۔ ان دونوں طرح کے تعلقات کا ادراک براہ راست ہوتا ہے؛ دونوں واقعات ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے واقعات ہمارے نظریات علم کے لئے زیادہ اہم ہیں، کیونکہ داخلی تعلقات ابدی ہوتے ہیں۔ جب کبھی ان کے حسی اطراف کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان کا ادراک ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیالات یعنی ریاضیاتی اور منطقیہ خیالات کو یہ تعلقات ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑتے ہیں۔

245

ان ادراکات کے علاوہ حقیقت کا ایک تیسرا حصہ (کو زیادہ تر انکی پر مبنی ہے) ان گزشتہ صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں ہر جدہ تحقیقات پیش نظر کر سکتی ہے۔ اس میں مقاومت کا بہت کم مادہ ہے اور اکثر اسکی کشمکش کا انجام سپر فلکندگی پر ہوتا ہے۔ حقیقت کے ان تینوں اجزاء کو ہمارے ایقان کی تشکیل میں جو دائمی دخل ہے اس کے متعلق اس وقت میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ صرف اسی بحث کی یاد دہانی ہے، جو آخری محاضرہ میں کی جا چکی ہے۔

حقیقت کے یہ عناصر خواہ کتنے ہی غیر متغیر ہوں، تاہم ان کے معاملہ میں ہمیں کسی حد تک آزادی بھی حاصل ہے؛ مثلاً ہمارے احساسات کو سمجھیں؛ ان کا وجود یقیناً ہمارے قابو سے باہر ہے۔ لیکن انپر توجہ کرنا، انہیں پیش نظر رکھنا، انکو اہمیت دینا، ان باتوں کا دار مدار ہماری غرض پر ہے۔ جب ہم ایک طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو صداقت کی تشکیل ایک طرح کی ہوتی ہے؛ دوسری طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرح کی ہوتی ہے۔ واقعہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف اشخاص پر اسکا مختلف اثر پڑتا ہے۔ واٹر لو کی لڑائی کے واقعات وہی ہیں لیکن انگریزوں کو اس جنگ میں فتح اور فرانسیسیوں کو شکست نظر آتی ہے۔ علی ہذا عالم میں رجائیہ کو ہر جگہ فتح اور قنوطیہ کو ہر جگہ شکست نظر آتی ہے۔

246

یوں حقیقت کے متعلق ہمارے خیال کا دار مدار اس منظر پر ہوتا ہے جس میں ہم اس کو رکھتے ہیں۔ حقیقت کا وجود تو خود اس کا ہوتا ہے لیکن اسکی نوعیت کا انحصار انتخاب پر، اور انتخاب کا سرشتہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے حقیقت کے احساساتی اور تعلقاتی دونوں طرح کے حصے گونگے ہیں، وہ اپنی ذات کے متعلق ایک حرف بھی نہیں کہتے۔ ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ ہم کہتے ہیں۔ اسی گونگے پن کی بناء پر فی۔ ایچ۔ گرین اور ایڈورڈ کیرڈ کے ذہنیت پسند انہیں فلسفیانہ قبول کے دائرہ ہی سے تقریباً خارج قرار دیتے ہیں۔ لیکن تاجبیت کو اس حد تک جانے سے انکار ہے؛ احساس کی حالت اس موکل کی کسی حالت ہے، جو اپنا مقدمہ وکیل کے حوالے کر دیتا ہے، اور اس کے بعد وکیل عدالت میں اس کے مقدمہ کے متعلق اچھا برا جو کچھ کہتا ہے اسے چپ سننا رہتا ہے۔

247

اسی لئے ہمارے نفس احساسات کے انتخاب میں بھی ایک حد تک خود رانی سے کام لیتا ہے؛ وہ بعض کو شامل اور بعض کو نظر انداز کر کے احساسات کا ایک دائرہ بناتا ہے؛ اس دائرہ کے پیش و پس کی تعیین کرتا ہے؛ اور خود اپنے حکم سے جس رخ سے چاہتا ہے اس کو دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ سناگ سر کا کردار ہم کو ملتا ہے لیکن اس کا مجسمہ ہم بناتے ہیں۔

اس اصول کا استعمال حقیقت کے 'ابدی' حصے کے متعلق بھی ہوتا ہے؛ ہم اسی آزادی کے ساتھ داخلی تعلقات کے متعلق اپنے اور اکات میں رد و بدل کرتے اور ترتیب دیتے ہیں۔ کبھی ہم ان کو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں کبھی دوسرے میں؛ کبھی ایک قسم میں شامل کرتے ہیں؛ کبھی دوسری میں؛ کبھی ایک کو زیادہ بنیادی قرار دیتے ہیں؛ کبھی دوسرے کو؛ یہاں تک کہ ان کے متعلق ہمارے ایقانات صد اقول کے ایسے مجموعے بن جاتے ہیں جنہیں 'بسمِ منطقی' ریاضیاتی یا اقلیدسی کہتے ہیں اور جن میں سے ہر ایک کی شکل و ترتیب صاف انسان کی ساختہ ہوتی ہے۔

انسان خود اپنی زندگی کے افعال سے 'مادہ' حقیقت میں جن نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے ان کا ذکر نہیں حقیقت کا وہ تیسرا حصہ انسانی ذہن کے قالب میں پہلے ڈھل چکا ہوتا ہے جن کو میں نے سابقہ صد اقول سے موسوم کیا ہے۔ زندگی کی ہر ساعت اس نے ساتھ احساس و تعلق کے نئے نئے تصورات اور نئے نئے واقعات لاتی ہے جنہیں صحیح طور سے پیش نظر رکھنا پڑتا ہے؛ لیکن اس قسم کے واقعات کے ساتھ ہم زمانہ مضی میں جو سلوک کرتے ہیں

248

تمام و کمال سابقہ صداقتوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لہذا حقیقت کے صرف پہلے و جزو کا ایک بہت ہی مختصر اور بالکل تازہ وار حصہ ایسا ہوتا ہے جو ہم تک انسانی اثر سے خالی پہنچتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس حد تک انسانی رنگ میں رنگا ہوتا ہے کہ پہلے سے انسانی اثرات کا جو انبار موجود ہے کسی نہ کسی طرح اس سے مطابقت و مناسبت قائم ہو چکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک پہلے سے کچھ اثرات موجود نہ ہوں، ہم قبول ہی کسی اثر کو مشکل سے کر سکتے ہیں۔

جب ہم انسانی تخیل سے آزاد حقیقت کا لفظ زبان پر لاتے ہیں تو اس کا دستیاب ہونا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح کی حقیقت کا مصداق یا تو اس شے کا خیال ہو گا جو ابھی تجربہ کے دائرہ میں قدم رکھ رہی ہے اور جس کا نام تک نہیں رکھا گیا ہے؛ یا کسی ایسی شے کا وجود ہو گا جس کے متعلق ابھی تک نہ یقین پیدا ہوا ہے اور نہ کسی انسانی تصور کا استعمال ہوا ہے؛ بلکہ وہ شروع ہی سے تجربہ کے اندر موجود فرض کر لی گئی ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جو قطعاً گرم سم اور نامحسوس ہمارے نفس کی محض تصویری حد ہے؛ ہم اسکی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں، مگر اسے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتے۔ جو شے ہماری گرفت میں آتی ہے وہ اسکی کوئی قائم مقام گذشتہ انسانی فن کر کی تیار کی ہوئی چیز ہوتی ہے بشرطہ جب یہ کہتے ہیں کہ آزاد حقیقت غیر مقادوم ہے اور ہمیں اس کو از سر نو بنانا پڑتا ہے تو انکی یہی مراد ہوتی ہے۔

محسوس منفرد حقیقت کے متعلق شکر صاحب کا یہی یقین ہے (برٹڈے صاحب کے الفاظ میں) ہماری اس سے اتفاقیہ ملاقات ہو جاتی ہے مگر وہ ہمارے قبضہ میں نہیں بظاہر یہ خیال کانٹ کے خیال سے ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مقولات کے آغاز فطرت سے پہلے ظہور اور تجربہ فطرت کے اشیا میں رفتہ رفتہ نشو و نما کے مابین عقلیت و اعتباریت کی پوری خلیج حائل ہے۔ کانٹ کے صلی متبعین کے نزدیک (لطافت خیال کے نقطہ نظر سے م) کانٹ اور شلر میں وہی نسبت ہوگی جو (یونانی دیو مالا کے رومن مجسم م) ہاپٹریوں اور (روسیوں کے عجیب الخلق م) بکر ماس دیوتا میں۔

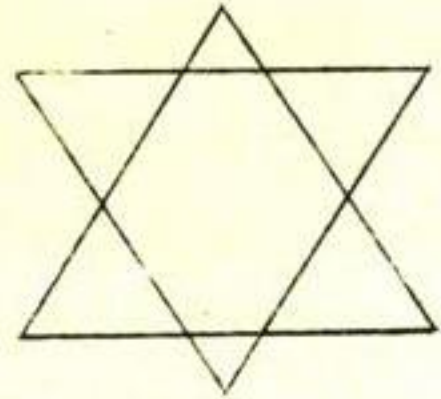
محسوس منفرد حقیقت کے متعلق تاجبیت زیادہ قطعی ایقانات قائم کر سکتی ہے۔ وہ انسان کی بنائی ہوئی بالائی تہوں کو الگ کرنے کے بعد اسکی مستقل فطرت تک پہنچ سکتی ہے؛ وہ ایسے نظریے قائم کر سکتی ہے جس سے ہمیں اسکی ماخذ اور تمام دیگر حالات کا علم ہو سکتا ہے۔ اس طرح کے نظریے اگر تشفی بخش طور پر کام دیتے ہیں تو وہ حق ہوتے ہیں۔ ماورائی تصور یہ کسی ایسی شے کے

وجود سے انکار کرتے ہیں جسے منہر حقیقت کہا جاسکتا ہے، انکے نزدیک جس خبر کا نام آخری کمال ہے وہی حقیقت اور صداقت کا متحدہ مجموعہ ہے۔ مدرسیت اب تک یہ تعلیم دیتی ہے کہ منہر حقیقت مادہ ہے۔ پروفیسر برگسٹان، ہیمنس، اسٹرانگ وغیرہ کو منہر حقیقت کا یقین ہے اور جرأت کے ساتھ اس کی تعریف کی کوشش کرتے ہیں۔ سٹار اور ڈیوی صاحبان اسے ایک حد قرار دیتے ہیں۔ یہ یا ان صیغے خیالات میں سے جب تک کوئی آخر میں سب سے زیادہ شغنی بخش ثابت نہ ہو اس وقت تک ان سب میں زیادہ حق کون ہے؟ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف حقیقت کی ایک ایسی تشریح جس میں تغیر یا اصلاح کی گنجائش ناممکن معلوم ہوتی ہے۔ اگر اس طرح کی گنجائش دانا ناممکن معلوم ہو تو اس تشریح کی صداقت قطعی ہوگی؛ اسکے علاوہ صداقت کا اور کوئی مفہوم مجھے کہیں نہیں ملتا۔ اگر مخالفین نتائجیت کے علم میں اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم ہے تو وہ برائے خدا بتائیں اور میں بھی اس کی بارگاہ تک پہنچاؤں۔

چونکہ خود صداقت حقیقت نہیں بلکہ حقیقت کے متعلق ہمارے یقین کا نام ہے؛ اس لئے ہمیں انسانی عناصر شامل ہونے چاہئے۔ مگر یہ غیر انسانی عناصر سے ان معنوں میں واقف ہوں گے جن کے لحاظ سے کسی شے کی واقعیت ہو سکتی ہے۔ سائل سے دریافت ہوتا ہے یا دریا سے ساحل؟ انسان داہنے پر سے زیادہ اٹھتا ہے یا بائیں سے؟ جس طرح ان سوالات کا جواب دینا غیر ممکن ہے اسی طرح وقوفی تجربہ کے نشوونما میں حقیقتی اور انسانی موثرات کا الگ کرنا غیر ممکن ہے۔

اسے نسبتی نقطہ نظر کے بطور ایک پہلے مختصر بیان کے رہنے دو! کیا یہ بیدار عقل معلوم ہوتا ہے؟ اگر معلوم ہوتا ہے تو میں چند مثالیں دیتے اسے قرین عقل بنانے کی کوشش کر دوں گا جس سے آپ اس موضوع سے اور اچھی طرح آشنا ہو جائیں گے۔

بہت سی مانوس چیزوں میں انسانی عنصر کو ہر شخص تسلیم کر لیا کہ ہم کسی حقیقت کا پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ایک صورت سے تصور کرتے ہیں اور یہ حقیقت ہمارے اس تصور کو انفعالات قبول کر لیتی ہے۔ مثلاً آپ ۲ کو ۳ کا کعب یا ۲ اور ۹ کا عامل ضرب یا ایک اور پر ۲۶ یا ۳ کم ۱۰۰ وغیرہ قرار دیکھتے ہیں؛ ان میں سے ہر صورت یکساں طور پر صحیح ہوتی ہے۔ اگر آپ شطرنج کی لبا کا تصور کرنا چاہتے ہیں تو آپ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ زمین سیاہ اور خانے سفید ہیں اور یہ بھی کہ خانے سیاہ اور زمین سفید ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی تصور غلط نہیں ہوتا۔



اس سامنے کی شکل کو آپ ستارہ بھی کہہ سکتے ہیں، دو باہم متقاطع مثلث بھی، ساق بر زاویہ سدس بھی، چھ باہم وابستہ مثلث بھی، ان میں سے ہر ایک صحیح ہے؛ کیونکہ کسی کی وہ شے مقاومت نہیں کرتی جو کاغذ پر نظر آرہی ہے۔ کسی خط کے متعلق خواہ یہ کہئے کہ اس کا رخ مشرق کی طرف ہے، خواہ یہ کہ

مغرب کی طرف ہے، یہ خط بذات خود آپ کے دونوں بیانون کو مشرق و مغرب کے اس تناقض کے خلاف بغاوت کئے بغیر قبول کر لیتا ہے۔

ہم آسمان پر ستاروں کے مختلف مجموعے بناتے ہیں ان کا فلاں فلاں برج نام رکھتے ہیں ہمارے اس فعل میں ستارے مزاحم نہیں ہوتے؛ گو یہ ممکن ہے کہ اگر انھیں ہمارے اس فعل کی خبر ہو تو ان میں سے بعض کو ان رفتار پر تعجب ہو جو ہم نے ان کے لئے منتخب کئے ہیں۔ ہم ایک ہی برج کے مختلف نام رکھتے ہیں؛ مثلاً دب اکبر کو دب اکبر بھی کہتے ہیں چارلس کی چوپٹیا گاڑی بھی، کف گیر بھی۔ ان میں سے کوئی نام غلط نہیں بلکہ جتنا ایک نام صحیح ہے اتنا ہی دوسرا صحیح ہے؛ کیونکہ سب کا اس برج پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں ہم انسانی حیثیت سے کسی محسوس حقیقت میں اضافہ کرتے ہیں اور وہ حقیقت اس اضافے کو انگیز کر لیتی ہے۔ اس طرح کے تمام اضافے حقیقت کے موافق ہوتے ہیں۔ وہ حقیقت کی تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ اسکے لئے موزوں بنتے جاتے ہیں؛ ان میں سے ایک بھی باطل نہیں ہوتا لیکن کسی ایک کے زیادہ حق ہونے کا انحصار انسانی استعمال پر ہوتا ہے؛ اگر میں نے اپنی میز کے خانہ میں ۲۸ ڈالر رکھے تھے اور ۲ ملے تو ۲۷ ایک کم ہے؛ اگر میں برتنوں کی میز میں ۲۶ انگلی کا تختہ لگانا چاہتا ہوں اور جو تختہ میرے پاس ہے وہ ۲۷ انگلی ہے تو اس صورت میں ۲۷ ایک اور ہے؛ جو برج میں آسمان میں دیکھ رہا ہوں اگر اس سے آسمان کی عزت انسانی کرنا چاہتا ہوں تو کف گیر کے بجائے چارلس کی چوپٹیا گاڑی کہنا حق ہو گا۔ میرے دوست فریڈرک مائیرس اس امر پر لطیفانہ پیرایہ میں ناراض ہوا کرتے تھے کہ اتنے بڑے برج کو دیکھئے ہم امریکہ والوں کو جو شے یاد آتی ہے وہ صرف باد چھانے کا ایک برتن ہے کسی چیز کو ہم کیا کہیں گے؟ یہ ہمارے اختیار کی بات ہے؛ کیونکہ ہم اپنے انسانی مقاصد کے لحاظ سے ہر چیز کو اسی طرح بنا لیتے ہیں جس طرح کہ برجون کو؛ مثلاً اس وقت میرے نزدیک آپ تمام سامعین ایک چیز ہیں جو کبھی پریشان اور کبھی ہمہ تن گوش ہو جاتے ہیں۔ بال مجھے اچھی

انفرادی حیثیت کی ضرورت نہیں، اسلئے میں آپ کے متعلق اس حیثیت سے غور بھی نہیں کرتا۔ یہی صورت اس وقت ہوتی ہے جب ایک، فون یا ایک قوم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن اسے خواتین و حضرات، آپ کے نزدیک اس وقت آپ کی سامعین کی حیثیت، ایک اتفاق امر ہے، ورنہ آپ کی اصل مستقل صفت آپ کی انفرادی حیثیت ہے۔ لہذا ایک عالم تشریح کے نزدیک ہر شخص ایک عضو ہے اور حقیقی چیز اعضاء ہیں؛ لیکن بیجیات کے عالم کے نزدیک اعضاء نہیں، بلکہ حقیقی چیز وہ خلیے ہیں جن سے اعضاء مرکب ہیں؛ اور عالم کیمیا کے نزدیک خلیے نہیں، بلکہ حقیقی چیز ان کے سالمے ہیں۔

غرض ہم جب چاہتے ہیں محسوس حقیقت کے بہاؤ کو توڑ کے اپنی مرضی کی چیزیں بنالیتے ہیں، اوریوں اپنے حق یا باطل قضیوں کے موضوع پیدا کر لیتے ہیں۔ ہم ان کے محمول بھی پیدا کر لیتے ہیں بہت سے محمول اشیاء کے صرف ان تعلقات پر دلالت کرتے ہیں جو ان کو ہماری ذات اور ہمارے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس طرح کے محمول قدرۃ انسانی اضافے ہوتے ہیں، مثلاً سینئر نے دریائے ربیکاں عبور کیا اور آزادی روم کیلئے خطرناک بن گیا۔ وہ امریکہ کے مدرسوں کے لئے عذاب جان ہے، اور اس کی یہ حالت مدرسہ کے بچوں کے اس رد عمل کا نتیجہ ہے جو اسکی تصانیف پر ظاہر ہوتا ہے، سینئر کے متعلق جس طرح پہلے دونوں محمول صحیح ہیں، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

آپ نے دیکھا کس طرح آدمی قدرۃ انسانی اصول کی طرف آ جاتا ہے۔ اس کیلئے انسانی حصہ کا الگ کرنا کیسا غیر ممکن ہوتا ہے ہماری زبان کے اسما و صفات سب کے سب انسانی رنگ میں رنگا ہوا ترکہ ہوتے ہیں، اور ان سے جب ہم نظریے بناتے ہیں تو انکی اندرونی ترتیب و نظم کی تعین بالکل انسانی مصلحتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک ذہنی تطابق یا یکسانی ہے منطق اور ریاضیات انسان کی پیدا کی ہوئی از سر نو ترتیبوں سے لبریز ہیں؛ طبیعیات، ہیئت اور حیاتیات ترجیح کے ان مستند اشاروں پر عمل کرتے ہیں جو انھیں ملتے ہیں۔ ہم خود اپنے اور اسلاف کے ایقانات کے جدید تجربے کے میدان میں اترتے ہیں، ان ایقانات سے ہمارے مشاہدے کی تعین ہوتی ہے، ہمارے مشاہدے سے ہمارے افعال کی تعین ہوتی ہے، ہمارے افعال سے ہمارے تجربے کی تعین ہوتی ہے؛ غرض یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ گویا بہاؤ کا اہل واقعہ اپنی جگہ پر رہتا ہے، لیکن اس کا جو حصہ صداقت کا مصداق

ہوتا ہے وہ سرے پاؤں تک ہماری تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔
ہماری وجہ سے اس پہاؤ میں لا محالہ اضافہ ہوتا ہے لیکن جو سوال غلطی نشان ہے وہ یہ
ہے کہ اس اضافہ سے پہاؤ کی قیمت بڑھتی رہے یا ٹھٹھتی رہے؟ یہ اضافہ بجا ہوتے ہیں یا بے جا؟
فرض کیجئے ایک ایسا عالم ہے جس میں سات ستارے ہیں! اس عالم کو دیکھنے والے صرف
تین آدمی ہیں: ایک شخص ان ستاروں کا نام دب اکبر لکھتا ہے، دوسرا ان کف گیر لکھتا ہے،
تیسرے کے نزدیک وہ چارلس کی چوپتیاں گاڑی ہیں۔ تو اب یہ فرمائیے ان اضافوں میں کسکی
بدولت بہترین عالم پیدا ہوا؟ اگر اسکا فیصلہ فریڈرک مایرس کے ہاتھ میں ہو تو وہ یقیناً انگیرا
اضافے کو گرا دیں۔

256

تو تیسے نے کئی جگہ ایک بہت ہی گہری بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم اپنی
ساؤگی سے حقیقت اور اپنے نفس کے مابین اس تعلق کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں جو حق کے عکس ہو سکتا ہے۔
ہمارا قہرہ یہ خیال ہوتا ہے کہ حقیقت ایک بنی بنانی اور مکمل چیز ہے جسکی واقعی حالت کا بیان
کر دینا ہمارے ذہن کا ایک سادہ فرض ہے۔ مگر تو تیسے پوچھتا ہے کہ ہمارا یہ بیان کہیں خود
حقیقت میں اہم اضافہ تو نہیں؟ اور کہیں خود سابقہ حقیقت کا وجود اس لئے تو نہیں کہ ہمارے
علم میں دوبارہ آنے سے زیادہ ہمارے نفس کو ایسے اضافوں پر آمادہ کرے جن سے
عالم کی مجموعی قیمت بڑھے؟

257

یہی کجیہ نتائجیت کا خیال ہے۔ انسان اپنی عملی زندگی کی طرح و قونی زندگی میں بھی
خلاق ہوتا ہے؛ وہ حقیقت کے موضوع و محمول دونوں میں اضافہ کرتا ہے؛ دنیا قالب پذیر
ہے اور ہمارے ہاتھوں اپنی تکمیل کی آخری منزل طے کرنے کی منتظر ہوتی ہے۔ آسمانی بادشاہت
کی طرح حقیقت بھی انسانی دست درازوں کو لطیف خاطر انگیز لیتی ہے؛ انسان صدائقوں کو
پیدا کر کے اس پر سلا کر دیتا ہے۔

اس بناء پر انسان کے وقار و ذمہ داری میں صاحب فکر کی حیثیت سے جو اضافہ ہوتا ہے
اس سے کون انکار کر سکتا ہے بعض لوگوں کے لئے اس کا خیال اس حد و لولہ انگیز ثابت ہوتا ہے؛
چنانچہ اس کی بدولت انسان کے خلاقانہ افعال میں جو لاہوتی شان نظر آتی ہے اسے دیکھ کے
اطالومی نتائجیہ کے امام پاپینی صاحب جوش و خروش سے لبریز ہو جاتے ہیں۔
اب نتائجیت اور حقیقت کے باہمی فرق کی اہمیت بتا رہا ہمارے پیش نظر ہے۔

ان دونوں میں اصلی تقابل یہ ہے کہ عقلیت کے نزدیک حقیقت ازل سے بنی بنائی اور مکمل موجود ہے؛ لیکن تاجت کے نزدیک حقیقت بن رہی ہے اور اسے اپنی صورت کے ایک حصے کے لئے مستقبل کا انتظار ہے۔ ایک نقطہ نظر سے دنیا محفوظ ہے (کیونکہ اسے جو کچھ ہونا تھا ہو چکی۔ م) دوسرے نقطہ نظر سے اسکی قسمت آزمائیوں کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

258

ہم اس انسانی خیال کو لیکے اتنے گہرے پانی میں چلے گئے ہیں کہ اس کے متعلق غلط فہمیوں کا پیدا ہونا تعجب انگیز نہیں؛ چنانچہ اس پر تلون مزاجی کی تعلیم کا الزام قائم کیا گیا ہے؛ مثلاً بریڈے صاحب کہتے ہیں کہ اگر انسانیت پسند اپنے اصول کو خود سمجھتے ہوں تو جس غایت پر میں شخصی حیثیت سے اصرار کروں یا جس خیال کو ایک آدمی بھی ماننے کے لئے تیار ہو جائے، اسے ان لوگوں کو قرن عقل اور برہنہ تسلیم کرنا پڑے گا حقیقت کے متعلق انسانیت پسندی کا یہ خیال کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اگرچہ متفاوت کرتی ہے لیکن قالب پر ہے اور ہمارے خیال کو اس طاقت کی حیثیت سے اپنے قابو میں رکھتی ہے جس کا ہر وقت پیش نظر رکھنا ضروری ہے (گو اسکی محض نقل کرنا لازمی نہیں)؛ ایک ایسا خیال ہے جس سے مبتدیوں کو روشناس نہیں کیا جاسکتا۔ ان اعتراضات کو دیکھ کے مجھے خود اپنا واقعہ یاد آ جاتا ہے؛ میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہمیں یقین کا استحقاق حاصل ہے؛ لیکن بدقسمتی سے میں نے اسکی سرخی 'استحقاق یقین' کے بجائے 'ارادہ یقین' رکھی تھی۔ تمام نکتہ چینوں نے اصل مضمون کو تو ہاتھ نہ لگایا اور سرخی پر ٹوٹ پڑے؛ کبھی یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ امر نفسیاتی حیثیت سے ناممکن ہے؛ کبھی یہ بحث نکالی گئی کہ اخلاقی حیثیت سے خلاف انصاف ہے؛ کبھی یہ تجویز کیا گیا کہ ارادہ یقین کے بجائے اگر ارادہ فریب یا ارادہ ادعا، سرخی ہوتی تو بہتر ہوتا۔

259

تاجت اور عقلیت کے مابہ النزاع امر کی شکل اسوقت ہمارے پیش نظر ہے اس کا تعلق نظریہ علم سے نہیں بلکہ خود ساخت عالم سے ہے۔ تاجت کے نقطہ نظر سے عالم ایک کتاب ہے جسکی صرف طبع اول ہوتی ہے جو ہنوز ناتمام ہے؛ اس میں ہر جگہ خصوصاً ایسے مقامات پر اضافہ ہو رہا ہے جہاں اہل فکر مصروف ہیں۔ عقلیت کے نقطہ نظر سے اس کتاب کی بہت سی طبعین ہیں۔ ایک طبع بہت ہی پر تکلف پہاڑ اور غیر محدود قطع پر ہے؛ یہ ازل سے مکمل چلی آتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری

طبعین مختلف، محدود، غلطیوں سے لرزیدار ہر طرح اپنے ایک نئے انداز سے سنج ہے۔
یوں وحدیت و کثرتیت کے حریفانہ مابعد الطبیعی مفروضے پھر ہمارے سامنے آجاتے
ہیں۔ اب جتنا وقت باقی رہ گیا ہے وہ سب میں ان دونوں مفروضوں کے باہمی فسق
کی پردہ کشائی میں صرف کروں گا۔

پہلے میں یہ عرض کر دوں کہ دونوں پہلوؤں کے انتخاب میں اختلاف مزاج کے
اثر کا محسوس نہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اگر بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو عقلیت پسند ذہن
در اصل اصولی اور وقت دار پسند ہوتا ہے! ہونا پڑے گا، کے الفاظ ہمیشہ اسکی زبان پر رہا کرتے
ہیں؛ اسکی دنیا کی کمر ہمیشہ کسی رہنما ضروری ہے لیکن تاجت پسند کی حالت اس کے برعکس
ہے؛ وہ ایک خوش باش، تغیر پسند قسم کا آدمی ہوتا ہے۔ اگر اسے دیو جانس کی طرح ایک
لکڑی کی نانڈ میں رہنا پڑے تو جب تک اس کے پیروں کی بندش اتنی ڈھیلی ہو کہ بھری سے
دھوپ آتی رہے اس وقت تک وہ اس نانڈ میں بھی خوش و خرم رہے گا۔

260

جو اثر مطایع کی آزادی کا روی محکمہ احتساب کے کہن خدمت عہدہ دار پر یا جوا ملا کے
سادہ طریقے کا کتب کی پیرانہ سال استانی پر پڑتا ہے وہی ایک ناستوار دنیا کے اس خیال کا
مثبت عقلیت پسند پڑتا ہے جس طرح سیاسی معاملات میں موقع پسندی پرانی وضع کے اصول پسند
فرانسیسی کو اصول اور انتقامت سے سورا معلوم ہوتی ہے اسی طرح عقلیت پسند کو دنیا کی ناستواری
کا یہ خیال ایسا بے اصول معلوم ہوتا ہے جیسے ریڑھ کی ہڈی غائب ہو گئی۔

کثرت پسندانہ تاجت کی رو سے حقیقت کا نشو و نما محدود تجربات کے اندر ہوتا ہے۔
گو ان میں سے ایک کا دوسرے پر انحصار ہوتا ہے لیکن اگر ان کا مجموعہ بن سکے تو اس مجموعہ کا
کسی شے پر انحصار نہ ہوگا۔ سب گھر، محدود تجربے کے اندر ہوتے ہیں لیکن خود یہ محدود تجربہ اپنی
حیثیت میں بے گھر ہوتا ہے؛ اس کے سیلان کو داخلی وعدوں اور قوتوں کے علاوہ اور
کوئی شے جاری نہیں رکھ سکتی۔

عقلیت پسندوں کے نزدیک اس بیان سے ایک بالکل بے سرو پا اور ڈانواں دل
دینا مفہوم ہوتی ہے جو فضا میں بیسیطیں اڑتی پھرتی ہے جو نہ باقی پر قائم ہے اور نہ کچھ سے پر۔
گویا چند ستارے ہیں کہ آسمان پر یوں ہی۔ بے ترتیب پھینک دیئے گئے ہیں جن کا کوئی مرکز ثقل تک
نہیں۔ زندگی کے اوشعبوں میں ہم اس غیر محفوظ حالت کے عادی ہو گئے ہیں؛ اقتدار سلطنت،

261

اور اطلاق قانون اخلاق کی جگہ مصراع نے لے لی ہے مقدس کلیسا کی حیثیت صرف جملہ قانون کی رہ گئی ہے۔ لیکن فلسفے کی درگاہوں میں بھی یہ حالت نہیں؛ اسی دنیا جہاں ہم صداقت کی تخلیق میں حصہ لیتے ہیں! اسی دنیا جو ہماری موقع پسندی اور شخصی فیصلے کے حوالے کر دی گئی! اس کے مقابلے میں آرلینڈ کو خود مختاری کا ل جانا زیادہ یقینی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں اسی دنیا کی وقعت نہیں ہو سکتی؛ یہ دنیا ایک ایسے صندوق کے مشابہ ہو گئی جس میں قبضے نہیں یا ایک ایسے کتے کے مثل ہو گئی جس کے گلے میں پٹا نہیں۔ اس بے لگام دنیا کے منہ میں اگر لگام دینا ہو تو ان اساتذہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے کیا کرنا چاہئے؟

262

کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو محدود کثرت کا سہارا ہو جس سے محدود کثرت بند ہو سکے، جو محدود کثرت میں اتحاد پیدا کر سکے، جو محدود کثرت کے لئے لنگر کا کام دے سکے۔ اس شے کو حدوث سے بُرا، ابدی اور ناقابل تغیر ہونا چاہئے۔ تجربے میں جو شے متغیر ہے اس کی بنیاد غیر متغیر پر ہونا چاہئے۔ فی الواقع دنیا کے پس پشت ایک ایسا مٹی ہونا چاہئے جو بالذات قائم و مقدم ہو، جس میں تمام ممکن الوقوع اشیاء بالقوہ موجود ہوں جس میں ذرے ذرے کا نظم و تقریر، تعیین و شخص، بلا احتمال تغیر ہو چکا ہو۔ یہ سبلیات جو یہاں ہمارے تصورات پر مسلط ہیں خود ان سب کی اطلاقی حقیقت میں نفعی ہونی چاہئے؛ صرف یہی شے دنیا کو ٹھوس بنا سکتی ہے، یہی سمندر کی ساکن گہرائی ہے۔ ہم طوفان خیز سطح پر ہیں، باوجود اس کے ہمارا لنگر اپنی جگہ پر ہے؛ کیونکہ یہ تہ کی چٹان کو پکڑے ہے۔ یہ درڈ سورتھ کا وہ ابدی سکون ہے جو ناختم اضطراب کی تہ میں پوشیدہ ہے؛ یہ ویو یکانند کا وہ صوفیانہ ایک ہے جس کا ذکر میں کر چکا ہوں؛ یہ وہ حقیقت ہے جو جلی حروف میں لکھی جاتی ہے؛ اسی کا دعویٰ غیر زمانی ہے؛ یہ شکست سے نا آشنا ہے؛ اس کو بطور اصول موضوعہ کے قبول کرنے پر اصول پسند بلکہ تمام لوگ اپنے کو مجبور سمجھتے ہیں جن کو میں نے پہلے محاضرے میں نرم دل کہا ہے۔

263

یہی بعینہ وہ شے ہے جسے مذکورہ بالا محاضرے کے سخت دل، فاسد تجربہ پرستی کہنے پر مجبور ہوتے ہیں سخت دلوں کے یہاں الف سے لے کے یا و تاک واقعات ہی واقعات ہیں۔ میرے قدیم دوست، میری نوجوانی کے زمانے کے تجربہ پسند اور ہاروڈ کے بڑے آدمی و چانسی رائٹ کے بقول خالص مظاہری واقعات کے پس پشت کچھ بھی نہیں جب ایک عقلیت پسند اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ واقعات کے پس پشت ان واقعات کی ایک بنیاد

یعنی اسکان واقعات پایا جاتا ہے تو سخت دل تجربیت پسند یہ الزام دیتے ہیں کہ یہ کسی واقعہ کا اسکان ثابت کرنے کے لئے اس واقعہ کے محض نام و نوعیت کو لے کے اس واقعہ کے پشت ایک مثنی مسمتی کی حیثیت رکھ دیتا ہے۔ اس طرح کی جھوٹی بنیادوں سے کام لینا ایک عام بات ہے۔ ایک دفعہ عمل جراحی ہو رہا تھا کہ ایک پاس کے آدمی نے ڈاکٹر سے پوچھا کہ 'مرض اتنے زور زور سے سانس کیوں لے رہا ہے؟' ڈاکٹر نے کہا اس لئے کہ اشر محرک تنفس ہے۔ اس آدمی نے یہ جواب سن کے اس طرح 'اچھا' کہا کہ گویا ڈاکٹر کا جواب بالکل شافی تھا! حالانکہ یہ جواب ویسا ہی تھا جیسے کوئی یہ کہے کہ سنکھیا اس لئے قابل ہے کہ وہ نہر ہے! یا آج رات کو اس قدر سردی اس واسطے ہے کہ جاڑے کا موسم ہے! یا انسان کے پانچ انگلیاں اس لئے ہیں کہ وہ پنج انگشتی حیوانات میں سے ہے۔ اس قسم کے تمام الفاظ واقعات کے صرف ایسے نام ہوتے ہیں جو انہی واقعات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کو سابق الوجود توجیہ کن قرار دے لیا جاتا ہے۔ سخت دلوں کے نزدیک نرم دلوں کی حقیقت مطلقہ کی بس ہی حقیقت ہے؛ یعنی یہ ہر چار طرف پھیلے ہوئے انبار مظاہر کا صرف ایک تلخیصی نام ہوتی ہے، جو ان کو ایک رشتے میں منسلک کر دیتی ہے اور اس کے متعلق ایسا باور کر لیا جاتا ہے کہ گویا پہلے سے موجود مستقل وجہ الگانہ ہستی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ طرح اشیاء مختلف اشخاص کو مختلف رنگ میں نظر آتی ہیں جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کا وجود افراد کے ایسے بے شمار مجموعوں کی شکل میں منتشر و منقسم ہو کے پایا جاتا ہے جن کا باہم ارتباط ہر درجہ اور ہر انداز کا ہے۔ سخت دل دنیا کے اس رنگ کو علیٰ حالت نام رکھنے کے لئے تیار ہیں؛ چونکہ ان کا مزاج عدم و ثوق کے لئے موزوں ہے اس لئے وہ دنیا کے اس رنگ کو گوارا کر سکتے ہیں لیکن نرم دلوں کی یہ حالت نہیں ان کے نزدیک جس دنیا میں ہم پیدا ہوتے ہیں اس کی امداد کے لئے ایک ایسی بہتر دنیا کی ضرورت ہے جس میں افراد سے 'کل' اور 'کل' سے 'واحد' بنتا ہے؛ یہ واحد منطقی حیثیت سے بلا استثناء ہر فرد کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے؛ یہ فرد پر اور فرد اس پر دلالت کرتا ہے؛ اور یہ فرد کا ذریعہ حصول ہوتا ہے۔

کیا ہیں تاجت پسند کی حیثیت سے بالکل سخت دل ہونا چاہئے؟ یا ہم دنیا کے اطلاقی تصور کو ایک جائز مفروضہ قرار دے سکتے ہیں؟ دنیا کا اطلاقی تصور یقیناً ایک جائز مفروضہ ہے؛ کیونکہ خواہ ہم اس کو تجریدی نقطہ نظر سے دیکھیں یا عینی نقطہ نظر سے بہر صورت یہ قابل خیال ہے۔

تجربہ ہی نقطہ نظر سے میری یہ مراد ہے کہ جس طرح ہم سوچ سسرما کو آج رات کی سردی کے پس پشت رکھتے ہیں اسی طرح ہم عالم کے اطلاق تصور کو اپنی محدود زندگی کے پس پشت رکھ سکتے ہیں۔ سسرما معروف ایام کی ایک تعداد کا نام ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سردی ہوتی ہے، لیکن اس سے سردی کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ممکن ہے کہ حرارت بھوکا پارہ ۵۰ سے ۶۰ تک چڑھ جائے۔ تاہم یہ لفظ کارآمد ہے اسے کے ہم تجربے کے میدان میں اتر سکتے ہیں اس سے بعض امکانات پیش نظر اور پیش نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی بدولت گرمی کے کپڑے رکھ کے جاڑے کے کپڑے نکال لے سکتے ہیں، یہ ان چیزوں کا خلاصہ ہے جن کی ہم اس زمانے میں توقع کر سکتے ہیں، یہ عادات فطرت کے ایک حصے سے موسوم ہوتا ہے اور اس کے تسلسل کے لئے ہم تیار ہو جاتے ہیں، یہ ایک معین آلہ عمل ہے جسکی تجربے سے تجربہ کی گئی ہے، یہ ایک تصوری حقیقت ہے جسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور جس کا پورا غلغلہ محسوس حقائق میں نظر آتا ہے۔ ان تجربوں کی حقیقت سے انکار کرنے والوں میں تائجیت پسند سب سے آخری آدمی ہو گا، کیونکہ یہ گزشتہ تجربے کا فراہم کردہ سرمایہ ہیں۔

لیکن عینی نقطہ نظر سے دیکھتے تو عالم کے اسی اطلاق تصور کے معنی مختلف نظر آتے ہیں، عقلیت پسند اسے عینی شکل میں دے کے عالم کے می دو تجربات کا مقابل بناتے ہیں، وہ اسکی ایک خاص نوعیت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ کال اور ہیمنہ وجود مکمل ہے۔ اطلاق دنیا میں جس چیز کا علم ہوتا ہے تمام دوسری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے، بخلاف اسکے ہماری دنیا میں عمل کا دور دورہ ہے اور حالت بالکل برعکس ہے۔ اگر اطلاق دنیا میں کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے تو ضرورت کے ساتھ اسکے پورے ہونے کا انتظام بھی ہوتا ہے، لیکن ہماری دنیا میں جو کچھ ہے دوران عمل ہے۔ ہماری دنیا ممکنات کی ہے، لیکن اطلاق دنیا میں ممکن کا ذکر نہیں جو کچھ ہے واجب یا متعین ہماری دنیا میں جرائم اور ہولناک واقعات کا وجود قابل افسوس ہے، لیکن اطلاق دنیا میں جو کچھ ہے افسوس کی گنجائش نہیں، کیونکہ زمانی یا فانی نظام میں بدی کا وجود ازلی نظام کے کمال کی عین شہرہ ہے۔

میں ایک دفعہ پھر یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ تائجیت کی نظریں یہ دونوں مفروضے سچا ہیں، کیونکہ دونوں کارآمد ہیں۔ اگر تجربہ ہی یا اس نقطہ نظر سے دیکھنے کہ سرمایہ کی طرح اطلاق دنیا بھی گزشتہ تجربے کی ایسی یادداشت ہے جس سے ہماری توجہ مستقبل کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے تو اطلاق دنیا کا خیال ناگزیر ہے، لیکن اگر تجربہ ہی کے بجائے عینی نقطہ نظر سے دیکھنے تو یہی ہم از کم

بعض لوگوں کے لئے اطلاق دنیا کا خیال ناگزیر ہے؛ کیونکہ اس سے ان کے افعال و خیالات کی مذہبی حیثیت سے تعین ہوتی ہے کہ ان سے ان کی زندگی میں تغیر اور ان کی زندگی کے تغیرے بھی دنیا کے اس حصے میں تغیر پیدا ہوتا ہے جس کا انحصار ان کی زندگی پر ہے۔

اگر سخت دل کسی ایسی دنیا کے تسلیم کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں جس کا وجود محدود تجربے کے ماورایا جاتا ہے تو ہم اصولاً ان کے حلقے میں داخل ہو کے ان کے ہمنوا نہیں بن سکتے۔ نتائجیت کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ اسے ایجابیت پسندانہ سخت دلی کا مرادف، ہر عقلیت پسندانہ خیال کو یا وہ گوئی اور سحر سمجھ کے اس سے نفرت کرنا والا، ذہنی بدعقلی کا عاشق، اور درگاہ فلسفہ کی ہر پیداوار پر گویا ایک طرح کی بے قید و بند بھڑیوں سے آباد دنیا کو ترجیح دینے والا قرار دیا جاتا ہے۔ میں ان محاضروں میں عقلیت پسندی کی ضرورت سے زیادہ نازک صورتوں کے خلاف اتنا کہہ چکا ہوں کہ اگر فی الجملہ کچھ غلط فہمی پیدا ہوئی تو میں یہاں اس کے لئے تیار ہوں، لیکن اس غلط فہمی کی جو مقدار ان حاضرین میں نظر آ رہی ہے وہ میرے لئے حیرت انگیز ہے کیونکہ جس حد تک عقلیت پسندانہ مفروضوں سے تجربے کی طرف کارآمد رہنمائی ہوتی ہے اس حد تک میں نے اس کی حمایت کی ہے۔

مثلاً آج صبح مجھے ایک پوسٹ کارڈ ملا جس پر یہ سوال درج تھا کہ کیا نتائجیت پسند کا بالکل مادیت پسند اور لاادری ہونا ضروری ہے؟ میرے ایک دیرینہ دوست کا جن کو میرے خیالات سے اچھی طرح واقف ہونا چاہئے، میرے پاس ایک خط آیا ہے جس میں میری مشکوٰۃ نتائجیت پر یہ الزام قائم کیا گیا ہے کہ اس کی بدولت تمام وسیع تر مابعد الطبیعیاتی خیالات نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور اس کے ماننے کے بعد انسان کو سرترا پافطرت پسندی کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

”مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نتائجیت پر جو نتائجی اعتراض وارد ہوتا ہے وہ اس واقعہ کی تہیں پوشیدہ ہے کہ اس کی وجہ سے تنگ دلوں کی تنگ دلی کے زیادہ قوی ہو جانے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اگر آپ ایسے امور کے ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو بے منزا در خالی خولی ہیں تو آپ کی یہ دعوت یقیناً طمانع میں ایک دلولہ پیدا کرے گی۔ لیکن اپنے افعال و خیالات کے فوری اثرات و نتائج سے آگاہ کیا جانا گو نفع بخش و محرک عمل ہو تاہم میں بے حد تر

نتائج و اثرات پر غور و خوض کے لطف و نفع سے محرومی کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں
اور نتائجیت کا سیلان اس استحقاق سے انکار کی طرف ہے۔

269

غرض مجھے یہ نظر آتا ہے کہ نتائجیت کو بھی انہی تحدیدات بلکہ خطرات کا سامنا ہے
جن میں طبیعی علوم کے متبعین گھرے ہوئے ہیں کیمیا و طبیعیات میں نتائجیت کا رنگ
شوخی ہے؛ چنانچہ ان علوم کے پرستار اوزان و مقادیر کی بدولت حاصل ہونے والے
واقعات پر اس شخص کی طرح قناعت کر لیتے ہیں جو سفید پوش، خودی، راحت طلب،
غیر حوصلہ مند اور خالی از تحیل ہوتا ہے۔ ان حضرات کو فلسفہ و مابعد الطبیعیات کے تمام
طلبہ پر غیر محم و درحم اور ان سے غیر محم و دنفرت آتی ہے؛ اور قدرۃ ہر شے (بجز اس
اصول کے جو کل کی جان ہے) کم از کم ایک حد تک اور نظری حیثیت سے کیمیا و طبیعیات
کی اصطلاح میں بیان کیجا سکتی ہے؛ لیکن (ان لوگوں کے بقول) اس اصول کے بیان میں
کوئی نتائجی فائدہ نہیں؛ نہ اس کا کوئی اثر ہے مگر میں اپنی جگہ پر اس خیال کے قبول کرنے پر
آمادگی سے انکار کرتا ہوں کہ ہم فطرت پسندوں اور نتائجیت پسندوں کی بین کثرت
کے ماوراء اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان کو دھچپی نہیں۔

270

سیرمی شکردہ نتائجیت کے متعلق پہلے دو محاضروں کے بعد یہ خیال کیونکر صحیح ہو سکتا
ہے؟ میں برابر یہ کہتا چلا آ رہا ہوں کہ نتائجیت سخت دلی اور نرم دلی کے مابین واسطہ کا کام دیتی
ہے۔ اگر عالم کا خیال خواہ لفظ سرا کی طرح تجریدی نقطہ نظر سے یا مطلق کے مفروضے کی طرح
عینی نقطہ نظر سے ہماری زندگی کیلئے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے تو اس کا ضرور ایک مفہوم ہے۔ اور اگر
یہ مفہوم کام دے سکتا ہے تو اس میں حقانیت ہے جسے نتائجیت کو اپنی تمام از سر نو تشکیلوں
میں برقرار رکھنا چاہئے۔

اطلاقیاتی مفروضہ یعنی کمال ابدی ہے؛ اصلی ہے؛ اور سب سے زیادہ حتمی ہے۔ اس کا
ایک بالکل مبین مفہوم ہے؛ اور یہ مذہبی حیثیت سے کام دیتا ہے؛ اس کی نوعیت پر آئندہ
اور آخری محاضرے میں گفتگو کی جاسکے گی۔

محاضرہ ۸

نتائجیت اور مذہب

میں نے گزشتہ محاضرے میں اپنا پہلا محاضرہ یاد دلایا تھا جس میں نرم دلی اور سخت دلی کا مقابلہ اور نتائجیت کو ان دونوں کے مابین واسطہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا تھا۔ سخت دلی کو نرم دلی کے اس خیال سے قطعی انکار ہے کہ ہمارے محدود تجربے کے پہلو بہ پہلو ایک ایسا عالم موجود ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

لیکن اگر اس خیال سے ایسے نتائج پیدا ہوتے ہیں جو زندگی کے لئے مفید ہیں تو نتائجیت اس خیال کو مسترد نہیں کر سکتی۔ نتائجیت کے نزدیک جزئی احساسات کی طرح کلی تصورات بھی قابل لحاظ امور کی حیثیت سے جتنی ہیں۔ اگر ان سے کوئی فائدہ نہیں تو واقعی ان کے کوئی معنی نہیں؛ لیکن اگر ان سے فائدہ ہے تو اس فائدے کے بقدر ان کے معنی بھی ہیں۔ علیٰ ہذا اگر یہ فائدہ زندگی کے دیگر فوائد کے ساتھ چھٹی طرح جوڑ رکھتا ہے تو ان معنی پر حق کا اطلاق ہوگا۔ مطلق کے خیال کا نفع یا استعمال انسان کی پوری مذہبی تاریخ سے ثابت ہے۔ دیویکانند کے استعمال آتما، کو یاد کیجئے، گو یہ صحیح ہے کہ اس کا علمی نفع نہیں؛ ہم اس سے کوئی خاص نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ اس میں صرف جذباتی اور روحانی رنگ پایا جاتا ہے۔

کسی مسئلہ پر بحث کا سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ اس کی ایک عینی مثال لے کر بحث کی جائے؛ سو الٹ و ٹھٹھن کی اس نظم کا ایک حصہ پڑھ کے سناتا ہوں جس کا عنوان 'تم سے' (خطاب۔ م) ہے۔ اس میں جہاں جہاں تم کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد

ہر نظم پڑھنے یا سننے والا ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت۔ (اس نظم کا جزئی تصرف کیساتھ یکجائی
ترجمہ حسب ذیل ہے۔ م)

”تم کوئی ہو اب میں تم کو اپنی نظم کا موضوع بنا آہوں میں تم سے کان میں
کچھ کہنا چاہتا ہوں! مجھے بہتیری عورتوں سے بھی محبت ہوئی اور مردوں سے بھی
مگر تم سے زیادہ کسی سے نہیں ہوئی میں گم سہم رہا میں نے دیر کی۔ مجھے آج سے
بہت پہلے تم تک پہنچ چکا چاہئے تھا، میرے ننانوں کا موضوع تم ہی کو ہونا چاہئے تھا، بلکہ
میری جواس کا بھی تم ہی سے تعلق ہونا چاہئے تھا؛ اب میں تمہارے پاس سبکو پھوڑ چھاڑ کر
آتا ہوں اور تمہاری شنا و صنعت کے راگ کا ڈنگا تم کو کوئی نہ بھالیں میں نے ہی سمجھا، تمہارے
ساتھ کسی نے انصاف نہ کیا، خود تم نے اپنے ساتھ انصاف نہ کیا۔ کوئی نہیں جس نے تم کو
ناقص نہ پایا ہو، صرف میں ہوں کہ تم میں کوئی نقص نہیں پاتا۔ میں تمہاری عظمت
و جلال کے راگ الاپ سکتا ہوں۔ تم کو خبر ہی نہیں کہ تم کیا چیز ہو، تم نے
ساری زندگی اپنے سے غفلت میں کاٹی۔ تم نے جو کیا تھا شہزاد بن کے سامنے
آیا؛ مگر میری نظر میں یہ تمہارے نہیں، تم اس کے اندر بلکہ اس کے نیچے مجھے ہوئے جو
میں تمہاری تلاش میں وہاں پہنچا ہوں جہاں کوئی تم سے نہیں رکھتا؛ خانہ شہی کا
عالم، لکھنے کا ڈسک گت، خانہ انداز، شب کی تاریکی، روزمرہ کے متحرک کاموں
کا سلسلہ، ان چیزوں کی وجہ سے اگر تم خود اپنی یاد دوسروں کی نظر سے اوجھل
رہتے ہو تو رہو، میری نظر سے نہیں رہ سکتے۔ منڈی ڈاڑھی، متغیر آنکھیں، گدلی
زنگت، دوسروں کو دور کر سکتی ہو مجھے نہیں کر سکتی۔ پٹے کپڑے، بعد طریقہ شراب رینا
حرص و طمع، قبل از وقت موت میں ان سب چیزوں کو بالائے طاق رکھ سکتا ہوں۔ کونسی
فضیلت ہے جو کسی عورت مرد میں ہو اور تم میں نہیں؛ کوئی خوبی کوئی خوبصورتی دوسروں
میں نہیں جو تم میں ہو۔ کوئی بہت دیا مردی دوسروں میں نہیں جو تم میں ہو؛ کوئی لذت
دوسروں کی منتظر نہیں، جو تمہاری بھی ہو۔ تم کوئی ہو کچھ ہو جائے، اپنے حق کا مطالبہ
کئے جاؤ یا یہ شہر ق و غریب کی نو تھارے آگے سب سیج ہیں؛ یہ دیکھ جا گاہیں
یہ ناپید اکنا دریا، انکی طرح تم بھی وسیع اور ناپید اکنا رہو۔ تم مرد ہو یا عورت، اپنے حق
حق سے فطرتاً عناصرِ آلام جذبات اور بربادی سب کے مالک ہو، تمہارے پیروں سے

بٹیریاں کٹ کٹ کر رہی ہیں اور تم کو کمال استغنا حاصل ہو رہا ہے۔ یہ وہ استغنا ہے جس کی روشنی خواہ تم مرد ہو یا عورت، جوان ہو یا بوڑھے، بد سلیقہ ہو یا کم حیثیت، ساری دنیا کی نظر سے گرے ہوئے ہو یا کچھ اور، بہر صورت پھیل کے رہتی ہے۔ پیدائش، زندگی، موت، تجھ پر تکفین کی بدولت سامان ہوتا ہے اور سامان بھی ایسا جس میں کسی شے کی کمی نہیں۔ تمہارے اندر جو بھی ہے وہ غصہ، نقصان، حوصلہ مندی، جہالت، برداشتہ، خاطری کی مدد سے اپنا راستہ ڈھونڈ نکالنا ہے۔

یہ نظم واقعی اچھی ہے اس کا نشتر دل میں چھتا ہے؛ لیکن اس کے دو مطلب لئے جاسکتے ہیں اور دونوں مفید ہیں۔ ایک مطلب وحدت پسندانہ یا صوفیانہ ہے، اس میں خالص کائناتی جذبہ کا رنگ پایا جاتا ہے؛ اس کی رو سے عظمت و جلالت تمہارے سرخ ہو جانے کے باوجود بھی کیسے تمہاری ہے۔ خواہ تم پر کچھ گزرے، خواہ تمہاری ظاہری حالت کیسی ہی خراب ہو، لیکن باطنی حیثیت سے تم محفوظ ہو۔ البتہ پیچھے مڑ کے دیکھنا چاہئے اور اس اصول پر وار مدار رکھنا چاہئے جو حقیقت تمہاری ہستی کی تہ میں کاربند رہا ہے۔ سکون پسندی اور استغنا پسندی مازک ملائق کا یہی اصول ہے؛ اس اصول کے مخالف اگرچہ اسے مردوانی ایفون کہتے ہیں لیکن تاجت کیلئے اس کا احترام ضروری کیونکہ اسکی تائید میں زبردست تاریخی دلائل موجود ہیں۔

دوسرا مطلب بھی تاجت کے نزدیک قابل عزت ہے، لیکن اس میں کثرت پسندی کا رنگ پایا جاتا ہے جس میں تم، میں یہ شان پیدا کی گئی ہے جس کی شناسی یہ زمزمے گائے گئے ہیں اس سے مخاطب کے وہ بہتر امکانات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو محسوس شکل میں نظر آتے ہیں؛ اور اسکی ناکامی کے وہ محسوس اثرات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو خود اسپر یا دوسروں پر پڑتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسکی ناکامی میں خوبی کا پہلو پیدا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس سے ان لوگوں کے امکانات کے ساتھ تمہاری وفاداری بھی مراد ہو سکتی ہے، جن کی تمہارے دل میں قدر و محبت ہوتی ہے اور جن کے جاہ و جلال میں اپنے آپ کو شریک سمجھ کر تم اپنی حقیر زندگی کو گوارا کرتے ہو۔ تم کم از کم اسی مردانہ مجموعی دنیا کی قدر کر سکتے ہو، اس کی داد دے سکتے ہو، اس کے تماشائی بن سکتے ہو؛ اسلئے اگر تم اپنی ذات کے ادنیٰ حصے کو بھول جاؤ صرف اعلیٰ حصے کو پیش نظر رکھو اور اپنی زندگی کو اس اعلیٰ حصے کا مرادف سمجھنے لگو تو خواہ تم کسی قالب میں ڈھل جاؤ، خواہ کسی رنگ میں ڈوب جاؤ، غصہ، نقصان، ناواقفیت یا برداشتہ، خاطری کی وساطت سے بہر حال اپنا راستہ ڈھونڈ نکال لیگا۔ (م)

غرض ان دونوں میں سے کوئی مطلب لیا جائے، اس نظم سے اپنے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مطلبوں سے تشفی حاصل ہوتی ہے؛ دونوں سے نوع انسانی کے بہاؤ میں تقدس کا رنگ پیدا ہوتا ہے؛ دونوں تم کی ایسی تصویر کیسے تھے ہیں جس کے پس پشت ایک زرین منظر ہوتا ہے۔ البتہ ایک صورت میں یہ زرین منظر ایک پرسکون ذات وحسد پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسری میں حقیقی بھینہ جمع اسکانات پر اور اس طرح کے تصویریں جو بھینہ ہوتی ہے وہ اس میں بہ تمام و کمال موجود ہے۔

278

اچھے دونوں مطلب ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ دوسرا مطلب تائجیت کے زیادہ مناسب ہے اس سے فوراً نفس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آئندہ تجربے کی غیر محدود جزئیات میں آئینگی و دوسرا مطلب اگرچہ پہلے مطلب کے مقابلے میں خشک اور پست معلوم ہوتا ہے مگر کوئی شخص اس پر سخت دلی کا ان منوں میں اطلاق نہیں کر سکتا، جن سے ناشائستگی کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر بھی اگر آپ نے تائجیت پسند کی حیثیت سے دوسرے کو پہلے مطلب کا مقابل بنا دیا تو غالباً آپ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہو جائے گی۔ آپ پر یہ الزم قائم کیا جائے گا کہ آپ اعلیٰ تر تصور است کے منکر اور بدترین معنی میں سخت دلی کے ہم آہنگ ہیں۔

یاد ہو گا! میں نے حاضرین میں سے ایک صاحب کے خط کے اقتباسات گزشتہ جلد میں پڑھ کے سنائے تھے۔ آئیے! اس خط کا ایک اور اقتباس آج سناؤں۔ اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیش نظر احتمالات کا اندازہ کس قدر مبہم ہے! میرے نزدیک یہ حالت عام ہے۔

279

میرے دوست اور میرے نامہ نگار لکھتے ہیں ”میں کثرت پسندی کا قائل ہوں؛ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہم تلاش صداقت میں برف کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر ایک سے دوسرے کی طرف جست کرتے ہیں جو ناپید اکنڈر منڈ میں تیر رہے ہیں؛ ہمارے ہر فعل سے قدیم صدائیں نکلن اور جد یہ ممکن بن جاتی ہیں۔ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہر فرد بشر عالم کے بہتر بنانے کا ذمہ دار ہے اور اگر اس نے اپنی اس ذمہ داری کو ادا نہ کیا تو اس حد تک عالم برباد ہو جائے گا۔

بائیں ہمہ میں اس امر کے لئے تیار ہوں کہ گو میری اولاد دلائل امراض میں مبتلا ہو جائے جس سے وہ باطنی محفوظ ہیں اور خود میرے اوسان خطا ہو جائیں؛ مگر میرے پاس انشا و ماغ رہے کہ میں عالم خیال میں تمام اشیاء کے عقلی اتحاد کی تعمیر کی بدولت

اور اس قسم کے عقلی اتحاد کی بنیاد پر یہ تصور کر سکوں کہ میرے افعال میرے خیالات
میری مشکلات کا متمم عالم کے بقیہ تمام دیگر مظاہر ہیں اور یہ مظاہر ایک ایسے منصوبہ کا مایہ خمیر ہیں جس کو
میں اپنا سمجھ کر پسند و اختیار کر سکتا ہوں۔ میں اس خیال کے ماننے سے انکار کرتا ہوں کہ
ہم تائجیت پسندوں اور فطرت پسندوں کی ظاہری کثرت کے ماوراء اس
منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان حضرات کو دلچسپی نہیں۔

ذاتی اعتقاد کے اس لطیف اظہار سے یقیناً سامعین کے دل گرا جائیں گے لیکن اس
ان کے فلسفیانہ خیالات کہاں تک سلجھ سکیں گے؟ ان نامہ نگار صاحب کے نزدیک کسکو ترجیح
ہے، نظم عالم کی وحدتی یا کثرتی تعبیر کو؟ انکا قول ہے کہ اگر میری مشکلات میں وہ تمام
چارہ سازیاں شامل ہو جائیں جو دیگر مظاہر فراہم کرتے ہیں تو ان کی تلافی ہو جائے گی۔
اس فقرے سے ظاہر ہے کہ ان کا رخ آگے کی طرف ہے اور وہ جزئیات تجربے کے میدان میں
اتر رہے ہیں جن کی وہ کثرت پسندانہ و بہتر پسندانہ انداز پر تعبیر کرنا چاہتے ہیں۔

280

لیکن ان کو یقین ہے کہ ان کا رخ پیچھے کی طرف ہے وہ ایک ایسی چیز کا ذکر کرتے
ہیں جسے وہ اشیا کا عقلی اتحاد کہتے ہیں حالانکہ وہ دراصل اشیاء کی ممکن تجربی متحد سازی
کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ تائجیت چونکہ عقلیت کے تجربی
واحید پر نکتہ چینی کرتی ہے اس لئے وہ اس تسلی سے محروم ہے جو عینی کثرت کے بخاک بخش
امکانات کے تسلیم کرنے سے حاصل ہوتی ہے مختصر یہ کہ وہ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے جو کمال عالم کو
ایک لازمی اصول، اور ممکن حصول مندرجہ مقصود قرار دینے میں پایا جاتا ہے۔

میرے خیال میں یہ حضرت ایک سچے تائجیت پسند تو ہیں مگر بے پرے ان کا شمار
ثائقین فلسفہ کے اس بے شمار طبقے میں ہے جسکے متعلق میں نے پہلے محضرے میں یہ کہا تھا کہ اس طرح
لوگ تمام اچھی چیزیں قائم رکھنا چاہتے ہیں اور اس بات پر زیادہ غور نہیں کرتے کہ انہیں کیونکر موافقت یا
ناموافقت ہے۔ اشیا کے عقلی اتحاد کا اصول اس قدر ولولہ انگیز ہے کہ وہ اسے بے ساختہ جو طرف گھمانے
لگتا ہے۔ اس کی اگرچہ عینی حیثیت سے ایک ایسی دنیا مراد ہوتی ہے جو تائجیت کے اصول پر
متحد اور بہترین چکی ہے؛ لیکن وہ کثرت پسندی پر عقلی اتحاد سے تضادم کا الزام لگاتا ہے (کیونکہ
محض نام کے اعتبار سے واقعی تضادم ہے) ہم میں سے اکثر اسی اصلی ابہام کی حالت میں رہتے
ہیں اور یہی بہتر ہے؛ مگر بعض کا اس مندرجہ سے آگے بڑھنا صفائی خیال کے نقطہ نظر سے اچھا ہے۔

281

اس لئے اب میں توجہ کو اس خاص مذہبی پہلو پر سیدہ زیادہ دقیقہ سنجی کے ساتھ مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اس سب سے بڑے تم، اس علی الاطلاق حقیقی دنیا، اس خلاقی حیثیت سے ولولہ انگیز اور مذہبی حیثیت سے قابل قدر اتحاد کو وحدت پسندی کی نظر سے دیکھنا چاہئے یا کثرت پسندی کی نظر سے؟ یہ اصول ہے یا غایت؟ مطلق ہے یا مثنوی؟ اول ہے یا آخر؟ اسکی وجہ سے آگے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے یا پیچھے کی طرف؟ ان باہم مقابل صورتوں کا غتر بودہ کرنا یقیناً اچھا ہے؛ کیونکہ اگر ان میں امتیاز کیا گیا تو زندگی کے نقطہ نظر سے قطعاً ان کے مختلف مفہوم پیدا ہونگے۔

282

دیکھئے! تائید کے نقطہ نظر سے ساری شکل کا محور اسکانات عالم کا خیال ہے۔ عقلیت نے اطلاق اتحاد کے اصول کو ذہنی حیثیت سے کثیر التعداد واقعات کے اسکان کی بنیاد بناتی ہے۔ جذباتی حیثیت سے یہ اس کو امکانات پر مشتمل انکا حد بند اور ان کے ماحصل کی خوبی کا ضامن، قسدا روتی ہے۔ اس بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کی بدولت تمام اچھی چیزیں یقینی تمام بری چیزیں ناممکن ہو جاتی ہیں؛ اور امکان کا پورا مقولہ دوسرے محفوظ تر مقولوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی موقع پر انسان کو یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جو عظیم الشان فرق پیدا ہوتا ہے وہ اس واقعہ کے اندر مضمر ہے کہ ایک فرق کے نزدیک عالم کی نجات لازمی تھی اور دوسرے کے نزدیک ممکن مشکوک ہے۔ یوں مذہب کے متعلق عقلیت اور تجربیت کا تصادم تمام تر صحت امکان کے بارے میں ہوتا ہے؛ اسی لئے ضروری ہے کہ پہلے پوری توجہ کے ساتھ اس لفظ پر بحث کر لی جائے۔

283

امکان کے معنی کیا ہوتے ہیں؟ غیر فکری لوگوں کے نزدیک امکان سے مراد ایک ایسی حالت ہے جو وجود سے کم اور عدم سے زیادہ حتمی ہے۔ گویا امکان ایک مخلوط اصل شے، ایک درمیانی مرتبہ یا ایک عالم برزخ کا نام ہے، جس کی حقیقت آتی جاتی رہتی ہے۔ امکان کا یہ تصور اس قدر مبہم اور ناقابل توصیف ہے کہ اس سے تشفی نہیں ہو سکتی؛ اسلئے اور مقامات کی طرح یہاں بھی اس اصطلاح کا مفہوم معلوم کرنے کیلئے تائید کے طریقے سے کام لینا پڑے گا۔ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو اس سے کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ اس سے کم از کم یہ فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی اس شے کے اتحاد و وجوب یا وحیثیت کا دعویٰ کرے تو ہم اسکی تردید کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ حق تر وید کچھ زیادہ اہم نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو کیا اس سے نفس الامری واقعہ میں اور کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا؟۔
اس سے کم از کم یہ سلبی فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر دعوائے امکان صحیح ہے تو کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس ممکن شے کو روک سکے۔ یوں رکاوٹ یا در اندازی کی حقیقی بنیادوں کے معدوم ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امکان کا وقوع غیر ممکن نہیں؛ اس لئے یہ امکان امکان محض یا امکان مجرد ہے۔

284

لیکن اکثر ممکنات محض ممکن نہیں، بلکہ اپنی معنی یا جیسا عام طور پر کہا جاتا ہے، عمدہ بنیاد رکھتے ہیں۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے اس کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف موانع وقوع ہی معدوم نہیں، بلکہ بعض اسباب وقوع موجود بھی ہیں؛ یوں کسی مرغی کے بچے کے معنی حیثیت سے ممکن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ — (۱) بچے کے نفس خیال میں کوئی اصلی تناقض نہیں؛ (۲) لڑکے، جانور یا اور کوئی ایسا دشمن موجود نہیں جو انڈوں کو ضائع کر دے؛ (۳) کم از کم ایک واقعی انڈا موجود ہے۔ امر کافی بچے کے معنی واقعی انڈا، اور اس کا واقعی مرغی کے بچے یا بچہ کش آٹے میں رکھا ہونا وغیرہ۔ یہ واقعی شرائط جس قدر تکمیل کی منزل سے قریب آتے جاتے ہیں اس قدر بچے کے امکان کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے؛ جب شرائط پایہ تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو امکان نفس الامری واقعہ سے بدل جاتا ہے۔

آئیے! اس مثال سے نجات عالم کے متعلق کام لیں۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے نجات عالم کے ممکن ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اس کے یہ معنی ہیں کہ نجات عالم کے بعض شرائط واقعی موجود ہیں۔ شرائط نجات جس قدر زیادہ موجود ہونگے، موانع نجات جس قدر کم موجود ہونگے، نجات کی بنیاد اسی قدر بہتر اور نجات کا وقوع اسی قدر اغلب ہوگا۔

285

یہ بحث امکان پر اہم بات دینی نظر ڈالنے کیلئے تھی۔ اب یہ کہنا کہ نجات عالم کے سے مسائل میں ہم کو پڑنے کی ضرورت نہیں، سرے سے اس اصول کی تردید ہوگی جو زندگی کی جان ہے۔ جو شخص ایسے معاملات سے بے اعتنائی کا دعویٰ کرتا ہے وہ اپنا نام احمقوں اور یا کارڈنگی فہرست میں لکھواتا ہے۔ ہم سب کے سب عالم کی نامحفوظی کو کم سے کم درجہ تک لے آنا چاہتے ہیں۔ جب ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ عالم ہر دشمن کے تیر کا نشانہ اور ہر جاں گسل شے کا شکار ہو سکتا ہے تو ہم دلیکیر ہوتے ہیں اور ہونا چاہئے۔ تاہم اس طرح کے دلیکیر لوگوں میں بہت سے ایسے ہیں جنکے

نزدیک عالم کی نجات ممکن نہیں؛ ان ہی لوگوں کی تعلیم قنوطیت کہلاتی ہے۔

اسکے مقابل رجائیت قدرۃ نجات عالم کے ناگزیر ہونے کی قائل ہے۔

ان دونوں کے بیچ میں ایک تیسری تعلیم نظر آتی ہے جسکا نام استحسانیت ہے۔ گو یہ اب تک تعلیم کی حیثیت سے عم اور انسانی معاملات کے متعلق انداز خیال کی حیثیت سے زیادہ نظر آتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی قسملو ہمیشہ رجائیت کے زیر نگین رہی؛ قنوطیت حال میں شوپنہار کی بدولت آئی ہے اسکی باقاعدہ حمایت کرنیوالا شاید ہی کوئی ہو۔ استحسانیت کے نزدیک عالم کی نجات نہ لازمی ہے اور نہ محال؛ بلکہ ممکن ہے۔ البتہ اسکے واقعی شرائط جسقدر زیادہ موجود ہوتے جاتے ہیں اسقدر اسکا امکان احتمال غالب سے بدلتا جاتا ہے۔

ظاہر ہے تائجیت کا استحسانیت ہی کی طرف میلان ہوگا۔ نجات عالم کی بعض شرطیں واقعی موجود ہیں؛ تائجیت انکی طرف سے اپنی انھیں کیسے بند کرے سکتی ہے۔ رہیں باقی شرطیں؛ اگر وہ بھی پوری ہو گئیں تو نجات عالم مکمل حقیقت بن جائے گی۔ میں یہاں جو اصطلاحات استعمال کر رہا ہوں وہ قدرۃ بہت ہی مختصر ہیں۔ نجات عالم کی تشریح جس طرح چاہئے، سمجھئے! آپکو اختیار ہے؛ خواہ اسے منتشر اور منقسم قرار دیجئے؛ یا ایک مقررہ دور میں پیش آنے اور کمال کرنے والا قرار دیجئے۔

اس کمرہ میں جو لوگ بیٹھے ہیں ان میں سے کسی ایک کو مثال کے طور پر لیجئے، اور یہ فرض کیجئے کہ اسکے کچھ منصوبے ہیں جن کے لئے وہ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہتا ہے۔ ان منصوبوں میں سے جو پورا ہوگا اسکے پورا ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ اس کے بقدر عالم کی نجات ہوگئی۔ لیکن یہ منصوبے محض امکانات نہیں؛ ان کی ایک بنیاد ہے ان میں زندگی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ ان کی حمایت و ضمانت کرنیوالوں میں زندگی پائی جاتی ہے۔ اگر اتنا ہی شرائط کا وقوع و اخاذ ہو گیا تو ہمارے منصوبے نفس الامری اشیاء بن جائیں گے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا ہی شرائط سے کیا مراد ہے؛ ان سے مراد اول تو اشیاء کا ایسا مجموعہ ہے جو پورے وقت پر ہم کو موقع دے گا؛ دوسرے وہ افعال ہیں جو ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔

کیا ہمارے افعال سے جس قدر خود ان کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے اسی قدر عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے؛ یا ان سے تمام عالم کی نجات کے بدلے صرف اتنے حصہ عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ محیط ہوتے ہیں؟

یہی گرفت کا موقع ہے، اندر میں عقلیہ اور وحدیہ سے ان کی کثرت کے باوجود یہ دریافت کرتا ہوں کہ مذکورہ بالا سوالات کا جواب کیوں نہ اثبات میں دیا جائے؟ جو افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، جن نقطہ ہائے تغیر سے ہیں محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو بنا اور بڑھا رہے ہیں، وہ اس دنیا کا جزو ہیں جو سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے، اور جزو بھی ایسا جسکی ہمیں قریب ترین اور مکمل ترین واقفیت حاصل ہے۔ ہم کیوں نہ ان کی وہی حیثیت تسلیم کر دیں جو ہمیں نظر آتی ہے؟ وہ جس طرح دنیا کے نقطہ ہائے تغیر اور نقطہ ہائے ترقی نظر آتے ہیں، اسی طرح وہ فی الواقع کیوں نہیں؟ ہم انھیں کیوں نہ ایسا کارخانہ ہستی قرار دیں جہاں ہم واقعات کو بنتے دیکھ سکتے ہیں؟ ہم کیوں نہ یہ مان لیں کہ عالم کائنات و نما اسی طرح ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی اور طرح نہیں ہوتا؟

288

خلافت عقل! یہ وہ جواب ہے جو ہمیں دیا جاتا ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ نئی ہستی ایسی متفرق مقامی شکلوں میں کیسے پیدا ہو سکتی ہے جو آ کے شامل ہو جاتی ہیں یا باقی سے بے نیاز ہو کے الگ تھلک رہتی ہیں۔ ہمارے افعال کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا چاہئے! اس وجہ کی تلاش بالآخر عالم کی مجسوسی فطرت کے مادی دباؤ یا منطقی جبر کے علاوہ کس جگہ کی جاسکتی ہے۔ ترقی یا بظاہر ترقی کا حقیقی باعث صرف ایک ہی شے ہو سکتی ہے اور یہ شے خود کل عالم ہے۔ اگر ترقی ہوتی ہے تو کل عالم میں ہوگی، باقی اجزائے عالم کا منفرد اور بذات خود منو خلاف عقل ہے۔ لیکن اگر عقل اور دلائل کا نام لیا جاتا ہے اگر اس امر پر اصرار کیا جاتا ہے کہ متفرق و مقامی شکلوں میں ترقی نہیں ہو سکتی تو یہ بتایا جائے کہ اشیا کے نفس وجود کی بالآخر کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ آپ کا ہی چاہے منطقی، ضرورت، مطلق مقولات، غرض فلسفہ کے آلات خانہ کے سارے سامان سے کام لے جائیے، مگر میرے نزدیک کسی شے کے عالم میں وجود کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی اسکا وجود چاہتا ہے، یعنی اس شے کا مطالبہ ہوتا ہے، گو ممکن ہے کہ یہ مطالبہ عالم کے حقیر سے حقیر جزو کی امداد کیلئے ہو۔ یہی اس شے کے وجود کی زندہ دلیل یا وجہ ہے، اس کے مقابلہ میں مادی اسباب اور منطقی ضروریات بے جان خیالی صورتیں ہیں۔

289

مختصر یہ کہ بالکل عقلی دنیا وہ ہوگی جس میں انسان کی ہر خواہش فوراً پوری ہو جائے گی، ورنہ اگر دیانچ کی طاقتوں کو پیش نظر یا رخصی رکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ یہی خود منطقی کی دنیا ہے۔ مطلق مطالبہ مادی دنیا سے کہتا ہے 'ہو جا' اور ہو جاتی ہے، اس کھنے کے ہوا کسی اور شرط کی ضرورت نہیں لیکن ہماری دنیا میں کسی فرد کی خواہش صرف ایک شرط

ہے؛ کیونکہ صاحب خواہش کے علاوہ دوسرے افراد اور انکی خواہشیں بھی ہیں، جنہیں راضی کہنا ضروری ہے: اس لئے عالم کثرت میں ہستی کا نشوونما ہر طرح کی مقادومتوں کے ماتحت ہوتا ہے، اور ہستی مختلف مصالحتوں کے بدرقہ رفتہ وہ شکل اختیار کرتی ہے جسے مجازاً عقلی کہا جاسکتا ہے۔ ابھی ہماری زندگی کے صرف چند شعبوں میں اس طرح کی تنظیم شروع ہوئی ہے؛ جسکی بدولت کسی خواہش کے پیدا ہوتے ہی اسکی تشفی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم پانی کی ضرورت ہوتی ہے تو فوراً نل کی ٹوٹی کھول کے پانی لے لیتے ہیں، اگر ہمیں کوڑا کسے تصور لینا ہوتی ہے تو بس ہم بوتام دبا دیتے ہیں؛ اگر ہمیں خبر لینا ہوتی ہے تو ہم ٹیلیفون دیکے دریافت کر لیتے ہیں؛ اگر ہم سفر کرنا ہوتا ہے تو ہم ٹکٹ مول لے لیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہم خواہش کے علاوہ بمشکل کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے (کیونکہ) باقی کاموں کے انجام دینے کے لئے دنیا کی عقلی تنظیم ہو چکی۔

لیکن عقلیت کی بحث جملہ متعرضہ اگر یہ ہے، ورنہ اصل مدعا یہ ہے کہ عالم کا منو کلا نہیں بلکہ خیر اپنے اجزا کے منو کی بدولت ہوتا ہے۔ اس مفروضہ کو اس طرح پیش نظر رکھئے! کہ گویا یہ ایک سنجیدہ و زندہ مفروضہ ہے۔ اسکے بعد یہ فرض کیجئے! کہ عالم کا خالق قبل خلق آپ سے کہتا ہے "میں ایسی دنیا پیدا کرنا چاہتا ہوں جسکی تکمیل قطعی نہیں، مشروط ہے؛ شرط یہ ہے کہ اس دنیا کا ہر کام کرنا والا انتہائی کوشش کرے۔ میں تم کو اس دنیا میں حصہ لینے کا موقع دینا چاہتا ہوں، تمہیں معلوم ہے کہ اس کی سلامتی کی ذمہ داری نہیں۔ ہمیں قسمت آزمائی کا حقیقی موقع ملے گا لیکن اسکے ساتھ نقصان کا حقیقی خطرہ بھی ہوگا؛ البتہ کامیابی کی امید ہوگی۔ یہ ایک ایسے تعالیٰ کام کا اجتماعی منصوبہ ہے جسکے انجام دینے کے لئے دل سے کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا تم ہمیں شرکت کرو گے؟ کیا تمہیں خود اپنی ذات اور دوسرے کام کرنیوال پر اتنا اعتبار ہے کہ تم اس خطرہ کو مول لے سکو؟

اگر اس طرح کی شرکت آپ کی خدمتیں پیش کی جائے تو کیا آپ کو نہایت سنجیدگی کیساتھ اسے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دینا چاہئے کہ ہمیں خطرہ کی گنجائش ہے؟ کیا آپ یہ کہنا گوارا کریں گے کہ اس طرح کی غیر عقلی اور کثرتی دنیا کے جزو بننے کے بدلے میں پھر عدم کی وہی گہری فیند سوز ہو گا جس سے مجھے ترغیب دینے والے کی آواز نے دم بھر کھیلے ہو گا دیا تھا؟ اگر آپ کی افتاد صبح خلاف معمول نہیں تو آپ قدرۃ اس طرح کی کوئی بات نہ کریں گے۔

ہم میں سے اکثر اشخاص کے اندر ایک ایسی صحیح زندہ دلی موجود ہے جو ایسی دنیا کے لئے بالکل موزوں ہے۔ اس لئے ہم اس پیشکش کو قبول کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جان جاے یا رہے لیکن میدان سر کر کے رہیں گے۔ یہ بالکل اسی طرح کی دنیا ہوتی ہے جس میں کہ ہم غلامارہتے ہیں؛ اور اگر ہم مادر فطرت کی سعادتمند اولاد ہیں تو ہم اس میں شرکت سے انکار نہ کریں گے؛ کیونکہ یہ مجوزہ دنیا ہم کو صراحتہ موافق عقل معلوم ہوگی۔

اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ہم میں سے اکثر اس تجویز کا خیر مقدم کریں گے اور خالق عالم کے فیصلہ کے ساتھ اپنے فیصلہ کو ملا دیں گے لیکن عجب نہیں کہ بعض ایسا نہ کریں! کیونکہ ہر انسانی مجمع میں بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی فطرت صحیح نہیں رہتی۔ ان لوگوں کا دل ایسی دنیا کو قبول نہ کرے گا، جس میں سلامتی کا موقع سرکھٹ جنگ رسنے سے ملتا ہو۔ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی بدبختی کے لمحے آتے ہیں جس میں ہم اپنی جان بیزار اور لاحاصل و داد و کش سے عاجز ہو جاتے ہیں؛ خود ہمارا دل ٹوٹ جاتا ہے؛ اور ہمارا حال فضول خرچ اولاد کا سا ہو جاتا ہے (کہ تنگ دست ہو کر باپ کی روٹیوں پر پڑ رہنا چاہتا ہے۔ م) اہم کو مواقع پر اعتماد نہیں رہتا؛ ہم ایک ایسی دنیا چاہتے ہیں جہاں سب سے ہاتھ دھو کے باپ کے کسر پڑ جائیں اور حیات مطلق میں اس طرح فنا ہو جائیں جیسے پانی کا قطرہ دریا یا سمندر میں فنا ہو جاتا ہے۔

292

جس اطمینان جس آرام، جس تحفظ کی آرزو ایسے اوقات میں ہوتی ہے، وہ اتنے محدود تجربہ کے گہرا دینے والے حادثات کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ یہی دنیا قسمت آزمائیوں کے ایک غیر متناہی سلسلے کا نام ہے؛ اسی سے نجات کے معنی نروان ہیں۔ ہندوؤں اور بودھوں کا یہی انداز خیال ہے؛ اس لئے وہ مزید تجربہ بلکہ خود زندگی سے خوفزدہ اور بہت ہی خوف زدہ ہوتے ہیں۔

اس قماش کے لوگوں کو مذہبی وحدت پسندی سے تسلی ہوتی ہے سب ضروری اور اصلی ہے یہاں تک کہ تم بھی مع اپنی مریض روح اور بیمار دل کے؛ سب اور خدا کے ساتھ ایک ہیں؛ اور خدا کے ساتھ سب اچھا ہی ہے؛ ابدی ہاتھ تہ میں ہے؛ خواہ صورت کے اس محدود عالم میں تم کو کامیابی ہو یا ناکامی۔ اس میں شک نہیں کہ جب پانی سر سے گرنے لگتا ہے تو صرف مطلقیت ہی ڈبونے سے بچا سکتی ہے۔ ایسے وقت میں کثرت پسندانہ اخلاقیات سے صرف دانت

298

کر کرانے لگے اور دل سرد ہونے لگتا ہے۔

یوں ہیں عیانا نظر آتا ہے کہ مذہب کی دو صورتیں ہیں جنہیں باہم سخت مخالف ہے۔ اگر ہم اپنی پرانی اصطلاح استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ مطلقیت کی تجویز نرم دلوں کو اور کثرت کی سخت دلوں کو پسند آتی ہے؛ لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک کثرتی تجویز کو مذہبی کہنا ہی صحیح نہیں۔ ان کی رائے میں کثرت پسندانہ تجویز کو 'اخلاقی' اور وحدت پسندانہ تجویز کو مذہبی کہنا مناسب ہے۔ انسانی خیال کی تاریخ میں مذہب 'بمعنی خود سپاری' اور 'اخلاق' 'بمعنی خود کفائی' کا بار بار ناقابل اجتماع امور کی حیثیت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔

اس وقت ہمارے سامنے فلسفہ کا آخری سوال ہے۔ میں چوتھے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک وحدت پسندی و کثرت پسندی کا سوال ہی وہ سب سے گہرا سوال ہے جو ہمارے دلیس پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا ان دونوں میں ایسا فرق ہے جو کبھی نہ ٹیگا؟ کیا ان میں سے صرف ایک ہی پہلو صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا حقیقت وحدت پسندی و کثرت پسندی کا ایک ساتھ جمع ہو جانا غیر ممکن ہے؟ اس لئے اگر یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی ساخت کثرت پسندی کے اصول پر ہوئی ہے اس کا وجود حقیقت منقسم حالت میں ہے اور اس کا مایہ خمیر افراد کی بہت بڑی تعداد ہے تو اس کی نجات فرداً فرداً اور فی الواقع ان افراد کے طرز عمل کے ثمرہ کی حیثیت سے ہوگی جو اس کا مایہ خمیر ہیں۔ اور اس کی رزمیہ تاریخ کو کسی ایسی اصلی 'واحدیت' میں بند نہ کیا جاسکے گا جس کے اندر تعددیت کو پہلے سے داخل کر کے ہمیشہ کیلئے مغلوب نہ کر لیا گیا ہو۔ اگر یہی ہے تو ہمیں ان دونوں فلسفوں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ ہم دونوں کے جواب میں ہاں ہاں نہ کہہ سکیں گے؛ دونوں ممکنات میں سے ایک کے ساتھ نہیں بھی کہنا ہوگا۔ ہمیں آخر کار اپنی مایوسی کا اقرار کرنا پڑے گا، ہمارے دماغ کا ایک ہی ناقابل تقسیم فعل میں 'صحیح' اور 'مرضی' دونوں ہونا ممکن نہ ہوگا۔

یہ صحیح ہے کہ انسانی افراد کی حیثیت سے ہمارے دماغ کا 'ایک دن' صحیح اور دوسرے دن 'مرضی' ہونا ممکن ہوگا۔ فلسفہ کے شوقیہ شدہ جاننے والے کی حیثیت سے ہم اپنے آپ کو وحدتی کثرت پسند یا جبری اختیار پسند وغیرہ جو چاہیں مصالحت کی راہ سے کہہ سکیں گے؛ لیکن ایک پورے فلسفی کی حیثیت سے جس کے پیش نظر وضاحت و یکسانی ہوتی ہے، جو نتائجیت پسندی کے نقطہ نظر سے ایک صداقت کو دوسری صداقت سے ہم آہنگ

بنانا چاہتا ہے تو ہم کو صفائی کے ساتھ نازک دلی، اور مضبوط دلی، میں سے ایک کے اختیار پر مجبور ہونا پڑے گا۔ یہ سوالات میرے دل میں خاص طور پر آتے ہیں کہ نازک دلی کے دعوے حد سے تجاوز تو نہیں؟ مجموعہ اجزاء نجات یافتہ عالم کا خیال اتنا شیریں تو نہیں کہ ٹھیک ہی نہ سکے؟ مذہبی رجائیت میں سادگی آمیز و لفریبی حد سے زیادہ تو نہیں؟ کیا سب کی نجات لازمی ہے؟ کیا نجات کی قیمت دینے کی ضرورت نہیں؟ کیا آخری بات میٹھی ہی ہوگی؟ کیا عالم میں صرف ہاں ہاں ہے؟ کیا وہیں زندگی کی تہ میں نہیں پائی جاتی؟ کیا جس سنجیدگی کو ہم زندگی کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کے معنی نہیں کہ ناگزیر وہیں، اور نقصان، زندگی کا جزء ہیں؟ کیا کہیں نہ کہیں حقیقی قربانی کی ضرورت نہیں ہوتی اور ساعسر کی تہ میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز نہیں رہ جاتی ہے جس کی تلخی اور تیزی ہمیشہ قائم رہتی ہے؟

تاجت پسند کے باضابطہ نمائندہ کی حیثیت سے میں اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتا؛ جو کچھ میں اس وقت کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ خود میری تاجت کو اس پر کوئی اعتراض نہیں کہ میں اسی نسبت زیادہ اخلاقیاتی خیال کے ساتھ ہو جاؤں اور کلی تطبیق کے دعوے کو نظر انداز کر دوں۔ اس کا اسکان اسی سے ظاہر ہے کہ تاجت کثرت پسندی پر ایک سنجیدہ مفروضہ کی حیثیت سے غور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اس طرح کے سوالات کا فیصلہ بالآخر منطق سے نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مزعومہ منطق میرے عقیدہ کو ستر و کر نیکا دعویٰ کرتی ہے تو میں اس کے اس دعویٰ سے انکار کرتا ہوں۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ گو ہم اکثر زندگی کے نشیب و فراز میں فضول خرچ لڑکے کی روش اختیار کر سکتے ہیں، لیکن ساری زندگی کے متعلق یہ روش آخری اور بجا نہیں۔ میں یہ کہنے کیلئے تیار ہوں کہ جو کچھ ہے یہ سب محفوظانہ رہے بلکہ آخر میں واقعی کچھ نقصانات اور واقعی نقصان اٹھانوالے ہوں۔ میں اس بات کا قائل ہو سکتا ہوں کہ نصب العین مبدل نہیں بلکہ مہتاب، گل نہیں بلکہ خلاصہ ہے۔ سب شراب اندیل لی جاتی ہے تو پچھٹ رہ جاتی ہے؛ لیکن جو شے اندیلی جاتی ہے اسکا اسکان اس قدر شیریں ہوتا ہے کہ انسان اس پچھٹ کو قبول کر لیتا ہے۔

296

امرواقعہ یہ ہے کہ بیشمار انسانی تخیلات اسی طرح کے اخلاقیاتی، اور رزمیہ کارناموں سے لبریز دنیا میں رہتے ہیں اور اس دنیا کی سنتیں لیکن باہم منسلک کامیابیوں کو اپنی عقلی ضروریات کی تشفی کیلئے کافی پاتے ہیں۔ ذیل میں ایک نظر اف آئینہ یونانی قطعہ کا ترجمہ ہے

297

جس میں شاعر نے قلب انسانی کی اسی حالت یعنی اپنی ذات تک کے ناقابل تلافی نقصان کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کر لینے کی تصویر کھینچی ہے۔ (ترجمہ جزئی تصرف کے ساتھ کیا گیا ہے۔ م)

”ایک لاج جسکا جہاز غرق اور جو دوسرے زمین ساحل میں پوند خاک ہو چکا ہے،
تم سے کہہ رہا ہے کہ ہاں بادبان کھولو اور سمندر کی راہ لو! ہم اگرچہ غرق تاب
ہوئے ہیں، لیکن دوسرے بہادر بہت نہ ہاں! نہ معلوم کتنے نشاندار جہازوں
نے انہی تیز ہواؤں کا مقابلہ کیا۔“

کیا تم خدا کے نام پر مرنے کے لئے تیار ہو؟ اس سوال کے جواب میں جن پاکبازوں
نے ہاں کہا تھا انکی لبث فطرت کی یہی واقعی حالت تھی۔ اس نظام کے مطابق اگر بدی سے
نجات کی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو وہ یہ نہیں کہ بدی کو اصلی عنصر کی حیثیت سے مجموعہ میں
مخفیہ نظر رکھا جائے؛ بلکہ یہ ہے کہ بدی کو مغلوب کر لیا جائے۔ اس بناء پر بدی سے نجات کا
صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے قطعاً خارج کر دیا جائے؛ اس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے؛ ایک
ایسی دنیا بنائی جائے جس میں اس کا نام تک فراموش کر دیا جائے۔

208

اس لئے کسی ایسی سخت قسم کی دنیا کا دل سے قبول کر لینا بالکل ممکن ہے جس سے
سنجیدگی کے عنصر کو خارج کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ میرے خیال میں جو شخص اس طرح کی دنیا کو
منظم کرے گا وہ اصلی تائجیت پسند ہوگا؛ وہ غیر مصدقہ امکانات کے ایسے منصوبہ پر
اپنا دار و مدار رکھنے کیلئے تیار ہوگا جس پر اسے بھروسہ ہوگا؛ وہ ان نصب العینوں کے
تحقق کیلئے اپنی جان تک دینے پر آمادہ ہوگا جنہیں اس نے قائم کر لیا ہے۔

خود اس کے علاوہ اور کونسی ایسی طاقتیں فی الواقع موجود ہیں جن کے ساتھ اسے اس طرح
کی دنیا میں تعال کا وثوق ہو سکتا ہے؟ کم از کم اسے اپنا عصب جہتہ کی اس منزل میں
ہیں جہاں تک دنیا پہنچ چکی ہے لیکن کیا اس کے علاوہ ایسی مافوق الفطرت طاقتیں موجود
نہیں جن کو زیر بحث قسم کے کثرت پسند اہل مذہب مانتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ ”کوئی
نہیں مگر اللہ“ (لا الہ الا اللہ م) تو ان کے اس قول میں وحدت پسندی کا رنگ نظر آ سکتا
ہے۔ لیکن دراصل یہ وہی انسان کا ابتدائی شرک ہے جس نے نامکمل اور مبہم انداز میں

ۛ بک رہا ہوں جنوں میں کیا کیا ۛ کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی (م)

شائستگی کے بعد توحید کی شکل اختیار کر لی ہے؛ اور خود توحید جس حد تک کہ اس میں مابعد الطبیعیات کے در سگاہی منصوبے کے بجائے حقیقی مذہب کا رنگ پایا جاتا ہے، یہ ہمیشہ خدا کو ایک ایسی ذات قرار دیتی ہے جو اس عظیم شان دنیا کی قسمت کا فیصلہ کرنیوالی طاقتوں کے جم غفیر میں تنہا انسان کی مدد کرتی ہے۔

چونکہ میرے گزشتہ محاضرات کا دائرہ انسی اور انسی پهلویوں تک محدود تھا، اس لئے عجب نہیں آپ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا ہو کہ تاجحیت مافوق الانسان کو بالکل نظر انداز ہی کر دینا چاہتی ہے۔ واقعی میں نے مطلق کی بہت ہی کم عزت کی اور مطلق کے علاوہ کسی اور فوق الانسی مفروضہ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ مگر یقین ہے آپ نے یہ محسوس کر لیا ہو گا کہ مطلق اور خدا میں فوق الانسان ہونے کے علاوہ اور کوئی شے مشترک نہیں۔ خدا کا مفروضہ اگر وسیع ترین معنوں میں بالکل تشکیکی بحث طریقہ سے کام دیتا ہے تو وہ یقیناً تاجحیت کے اصول پر صحیح ہے؛ اور تجربہ شاہد ہے کہ خواہ اس مفروضہ کی دیگر مشکلات کچھ ہوں، لیکن یہ کام دیتا ہے۔ اس لئے اب سوال یہ ہے کہ اس مفروضہ کا اثبات اور یقین کس طرح کیا جائے، جس سے یہ تمام دوسری کارآمد صداقتوں کے ساتھ مل کر چل سکے۔ اس آخری محاضرہ کے خاتمہ میں پورے علم کلام کی بحث چھیڑ دینا غیر ممکن ہے؛ لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ میں نے لوگوں کے مذہبی تجربات پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے خیال کیا جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی حقیقت خدا کا اثبات ہوتا ہے تو آپ میری پیش کردہ تاجحیت کو لا اوریت کے الزام سے بری کہیں گے۔ مجھے بذات خود اس امر کا ذرا یقین نہیں کہ انسان کا تجربہ اس تجربہ کی برترین شکل ہے، جس کا وجود اس عالم میں پایا جاتا ہے؛ بلکہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ جو نسبت ہمارے پالتو پیارے کتوں اور بلیوں کو ہماری پوری زندگی سے ہے، وہی نسبت ہمیں سارے عالم سے ہے۔ کتے اور بلیاں ہمارے دیوانخانوں اور کتب خانوں میں رہتی ہیں؛ وہ ہماری زندگی کے مناظر میں حصہ لیتی ہیں؛ لیکن ان کو ان مناظر کی اہمیت و معنی کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ وہ گویا تاریخ کے ایسے منحنی خطوط کے مقابلے میں ایک خط عاس ہیں جنکی ابتدا انتہا اور شکل انکی نظر کے دترس سے باہر ہے لیکن جس طرح کتوں اور بلیوں کے بہت سے نصب العین ہمارے نصب العینوں سے ملتے ہیں جس کا زندہ ثبوت انھیں روزانہ ملتا رہتا ہے اسی طرح مذہبی تجربہ کے پیش کردہ ثبوت کی بنیاد پر ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ بعض

298

300

ایسی برتر طاقتیں موجود ہیں جو ہمارے نصب العین سے ملتے جلتے انداز پر دنیا کی نجات کے لئے کار فرما ہیں۔

آپ نے دیکھا! اگر آپ کے نزدیک کثرت پسندانہ یا محض آسمانی خیال مذہبی ہو سکتا ہے تو تاجحیت مذہبی ہے۔ لیکن آپ بالاحسن اس طرح کے مذہب کو گوارا کریں گے یا نہیں! اس کا فیصلہ خود آپ ہی کر سکتے ہیں۔ تاجحیت مدعیانہ لہجہ میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ آخر میں کس طرح کا مذہب سب سے زیادہ کامیاب ہوگا۔ ایسے موقع پر شہادت پیش کرنے کی ضرورت تاجحیت کو نہیں بلکہ ان از حد ایقانانہ یا ایمان کے سلسلہ میں جرات آمیز کوششوں کو ہوگی جو مختلف لوگوں کے ہاتھوں ہو چکی ہیں۔ ممکن ہے آپ بطور خود اس طرح کی کوشش کریں! اگر آپ بنیادی حیثیت سے سخت دلی ہیں تو فطرت کے محسوس واقعات کی برہمی آپ کے لئے کافی ہوگی! اور آپ کو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اگر آپ بنیادی حیثیت سے نرم دل ہیں تو آپ مذہب کی وہ شکل پسند کریں گے جس میں وحدت پسندی کا رنگ غالب ہے۔ اور آپ کے نزدیک مذہب کی اس کثرت پسندانہ شکل سے کافی تحفظ حاصل نہ ہوگا جس میں ایسے امکانانہ پر دار و مدار ہو جو وجوب کی حد تک نہیں پہنچتے ہیں۔

لیکن اگر آپ نہ بالکل نرم دل ہیں اور نہ بالکل سخت دل بلکہ ہم میں سے اکثر اشخاص کی طرح ان دونوں کا مجموعہ ہیں تو کیا عجب ہے آپ کو یہ محسوس ہو کہ جو کثرت پسندانہ اخلاق آموزانہ مذہب میں نے پیش کیا ہے اس سے بہتر غالباً آپ کو نہیں مل سکتا۔ ممکن ہے آپ کو یہ نظر آئے کہ ایک طرف ان گرامہ فطرت پسندی ہے اور دوسری طرف مادرائی مطلق پسندی! ان دونوں کے بیچ میں آپ کے حسب درخواست مذہب کی وہی شکل ہو سکتی ہے جسے میں تاجحیت یا استحسانیت سمجھنے کی جرات کرتا ہوں۔

دستِ مہر

اشاریہ

ا

اجتماعیت، ۶۲

اختیار، مسئلہ، ۵۹؛ ایکاریہ بخش

تعلیم، ۶۱

اخلاقی تعطیلات، ۳۸

ارباب طبع، تاریخی زمانے سے قبل کے، ۹۲

اسپنسر، ۲۱؛ مادہ، ۴۸؛ ناقابل علم، ۵۲

استحسانیت، ۶۰، ۶۴، ۱۴۴

استحقاق، ۶۰

آخری، مطلق، ۸۱، ۸۳

اسلاف کے انکشافات، ۸۶

اسماء، ۱۰۷

اضافہ، ۱۳۰

اقم، اور ہویت قسم، ۹۰

اقسام، فلسفہ، محاضرہ (۱)، خاصکرہ — ۱۱

الفانط، فلسفہ میں، ۲۶

الہیت، ۹، ۳۶، ۵۲

آلیتی نظریہ صداقت، ۲۷، ۹۸

امکان، ۱۴۳

انتخابی، فعلیت زمینی، ۱۲۵

انسانیت، ۳۳، محاضرہ (۷)، خاصکرہ ۱۲۲

انسکاس کلی، ۶۴

انفصالی تعلقات، ۷۵

اوسٹ ولڈ، ۲۴، ۲۹

ایک قدیم صداقت، ۱۰۵

ب

بارکلی، ۴۵

بالنر، ۵۳

باڈونی، ۹

بچے، ۸۸

بحث، دنیا پر، ۶۷؛ اسکا تعلق سچائی

سے، ۱۰۷

براڈلی یا بریڈلے، ۱۶، ۷۲، ۱۲۶، ۱۳۱

برج، ۱۲۸

بوکسٹن، ۷

بوزائیکے، ۹

پ

پاپینی، ۲۷، ۴۱، ۸۱، ۱۳۰

پسماندہ خصوصیات، ۸۵

پکڈنڈی، ۱۰۲

پوٹنکارے، ۲۹

پیرس، ۲۳

پیرسن، ۲۹

ت

تاریخ، نتائجیت کی، ۲۳

تجربہ، حسی، ۸۶

تجربیت، ۲۶، ۴۲

تجربیدی خیالات، انکا استعمال، ۶۴، ۷۶

۱۰۶، ۱۳۴

تصادم عقائد، ۳۵

تحقیقاتی مضمون، طالب علم کا، ۱۱

تخلیقی وظائف (انسانی ذہن کے)

۱۲۹، ۱۴۵

تصدیق کی تعریف، ۱۰۱ قابلیت تصدیق

۱۰۴؛ معنی، ۱۰۹

تصورات، ان کا استعمال، ۶۴، ۸۶

تصویرت، ماورائی، ۹؛ دیکھو مطلق؛

برکھلے، ۴۵

تصوف وحدت کا مدعی ہے، ۷۷

تفکر، ۸۰

تلفیض، رد عمل (ہمارے ذہن کے) ۱۹

تلمون مزاجی نتائجیت سے خارج ہے،

۱۰۶، ۱۱۸، ۱۳۱

تنقیدات نتائجیت، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳

تنقیدی، سطح خیال، ۹۳، ۹۵

تنقیدی فلسفہ، ۶۴

توانائی، ۹۶، ۱۰۹

ط

ٹیلر، ۱۱۵، ۱۲۳

ج

جوہر، ۴۳؛ مادی، ۴۵؛ روحانی، ۴۶؛

مقولے کا، ۹۳

چ

چارلس، چوپیا، گاڑی، ۱۲۸
چیسٹرٹن، ۱؛ اسکا خیال سزا کے متعلق، ۲۶
۵۹۔

ح

حیات پسندوں کا مغالطہ، ۱۱۶
حیت، ۵

حکیمات، ان کا فلسفہ، ۲۸، ۹۳؛ ان کا
افادہ، ۹۴

حق، نیکی کی ایک قسم، ۳۹؛ بر محل فکر، ۱۱۲
حقیقت کی تعریف، ۱۰۷، ۱۲۳؛ شخص، ۱۶؛

اس کے تین حصے، ۱۲۳؛ خام، ۱۲۶؛

نظریات، ۱۲۶؛ انسانی اضافوں کو

قبول کرتی ہے، ۱۲۷؛ اس کی زیادہ

صحیح نفسیات کیا ہیں، ۱۲۸؛ بنی بنائی

یا بن رہی ہے، ۱۳۰؛ مختلف صورت میں

موجود ہے، ۱۳۲؛ خواہش سے اس کا

تعلق، ۱۳۶

خ

خانقاہ ویٹمنسٹر، ۲۱

خدا، ۱۰، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۹، ۵۳۔

۵۸، ۱۵۲؛ مادہ بحیثیت مبداء، ۵۱؛

درسی تعریف، ۶۲؛ آس کا عطا کردہ

اختیار، ۱۳۷

خط، ۱۳۶، ۱۴۱

خواہش، تخلیق حقیقت کی، ۱۴۵

خیال، مرتب شدہ، ۵۵

د

دب اکبر، ۱۲۸

درجہ فلسفہ، ۱۱

دوزخیوں کے متعلق لائبنٹز کا خیال، ۱۲

ط

ڈیوہم، ۲۹

ڈیوی، ۲۹، ۳۹، ۱۱۸

ذ

ذمہ داری، ۵۹

ذہنیت پسند تائبجیت پر حملہ کرتا ہے، ۳۴؛

صداقت کا خیال، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۴

س

رجائیت، ۱۲، ۱۵، ۱۴۲
 رکرٹ، ۱۱۵، ۱۲۰
 روٹس، ۹، ۱۵، ۲۲، ۲۴
 روٹی، ۵۵

ن

زمان، ۸۸، ۸۹

س

سابقہ صداقتیں، ان کا حصہ نئی صداقت
 کی تعمیر میں، ۱۲۴، ۳۰؛ قدیم ترین صداقت
 سے بنی ہیں، ۱۲۵، ۳۳

سخت دلی، ۶، ۱۳۴
 سگورٹ، ۲۹
 سلیمان، ۲۶
 سنیانا، ۸۸
 سولفٹ، ۱۴

ش

شائستگی، عقلیت پسند دنیا کی، ۱۱

شخصی ہویت، ۲۶

شکر، ۲۹، ۳۴، ۳۹، ۸۱، ۱۲۱، ۱۲۶
 شے، فہم سلیم کا ایک مقولہ، ۹۰؛ اس کا
 ایہام، ۱۲۸

ص

صداقت، نتائجی خیال کی، محاضرہ (۶)؛
 شراور ڈیوی کا خیال، ۲۹؛ اس کی
 تعریف، ۹۹؛ ذہنیہ کا خیال، ۱۰۱
 ۱۱۰؛ پیشیت صداقت، ۱۲۱؛ نتائجی
 خیال کی رو سے اس کے منفی قابلیت
 تصدیق ہیں، ۱۰۱؛ اس کا افادہ، ۱۰۲؛
 اس کا وظیفہ، رہنمائی، ۱۰۳؛ اس کی
 عقلیتی تعریفات، ۱۱۵؛ ان کی کمزوریاں،

۱۱۶

صداقتوں کا تضادم، ۲۰؛ ابدی، ۱۰۶؛ دیکھو
 سابقہ صداقتیں۔

ط

طریقہ، نتائجی، ۲۳، ۲۶

ع

عامی آدمی، فلسفے میں، ۷

عالم پر بحث، ۶۷

عالم مطلق، ۷۵، ۷۶، ۸۳

عشائے ربانی، ۴۷

عقل، ۱۴۶، ۱۴۷

عقلیت پسندی، ۴۷؛ اسکی شالستہ دنیا، ۱۱

۱۳؛ اسکا مزاج، ۱۲، ۳۴؛ اسکی نوعیت،

۲۶

علت، ۹۱

علم کیسے بڑھتا ہے، ۸۴

غ

غلام گردش کا نظریہ، ۲۷

ف

فائدہ، خدا کے وجود کا، ۴۹

فائدہ مندی، سچائی کی، ۱۰۲؛ مجدد تصورات

کی، ۶۴، ۷۶، ۸۷، ۱۰۶، ۱۳۴؛ مطلق

کی، ۳۹

فٹ بال کا کھیل، ۶

فرہنگ، ۲۵

فطرت پسندی، ۸

فکرت یا ذہنیت، ۵، ۱۰۱؛ دیکھو عقلیت

فلٹن، ۶۰

فلسفہ، اسکی نوعیت، ۲۰، ۱؛ اس کا مزاج،

۲۶؛ یہ کثرت وحدت دونوں کا

جوا ہے، ۶۵؛ دنیا کے دو تصور، ۳۱

۱۲۴؛ اسکی اساتذہ، ۷۷؛ فلسفہ، ۲۰؛

ان کا مقابلہ حقیقت سے، ۱۱، ۱۸؛ ان کے

نقائص، ۱۹

فہم سلیم، محاضرہ (۵)؛ اسکی تعریف، ۸۶؛

اسکے مقولات، ۸۷؛ مسلسل اکتشافات

کا نتیجہ، ۸۵، ۹۲

ق

قابل، ۱۰۸

قانون، ۱۲۱؛ قانون بحیثیت حکیمانہ تصور،

۹۱

قطعہ یونانی، ۱۵۱

قنوطیت، ۱۴۵

قوانین فکر اور قوانین فطرت، ۲۸

ک

کانٹ، ۸۶

کتے کا ذہن، ۸۸

کثرت پسندی، ۸۱؛ واقفیت، ۶۸، ۸۳،

۱۴۰؛ اس کا مقابلہ وحدت پسندی، ۱۳۸

کثیر اور واحد، محضرہ (۴)؛ وحدت و کثرت

کا بالکل ایک درجہ، ۷۰

کرمل کر ایک، ۷

کفگیر، ۱۲۸

کلرک میکسول، ۹۹

کمزور دل، ۱۴۷

کوہ پلے کا پھٹنا، ۵۷

کیرڈ، ۹، ۱۲۵

گ

گرین، ۹، ۱۲۵

گکھری، ۲۲

ل

لاڈ، ۹

لاک، ۴۶

لائبٹنر، ۱۲

لوتے، ۱۳۰

لیسنگ، ۱۱۱

م

مادہ، بار کلمے کا خیال، ۴۵؛ اسپنسر کا خیال

۴۸؛ خدا کے مقابل بحیثیت ایک مبداء

۵۴-۵۰

مادیت کی تعریف، ۴۷

ماضی کی حقیقت، ۱۰۸

ماک، ۲۹

مادرائی تصویریت، ۱۰

مائرس، ۱۳۰

متحر سازی، اتحاد، ۱۴۲

مجردیت، فلسفے میں بحیثیت قائم مقام، ۱۰، ۱۵

۱۸، ۲۶، ۱۱۷، ۱۳۳

مذہب اور تائجیت، محضرہ (۸)

مذہب، سوئفٹ کا خیال، ۱۷؛ اسکی دو قسمیں،

۹، ۱۴۹، ۱۵۲

مربوط واسطے، ۷۴

مزاج کا تعلق فلسفے سے، ۳، ۲۶

مستقبل، فرضی عالم بنیر، ۴۹؛ فرضی عالم معدہ؛

۵۱ مطالبہ صداقت ۱۱۵

مطلق، ۱۰، ۷۴، ۷۶، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳

بنجرین، ۳۶؛ اسکی قیمت، ۳۸، ۱۴۳؛

ناقابل تسلیم، ۴۰؛ آخری، ۸۱

مطلق، دنیا کے متعلق دو تصور، ۱۳۵

مطلق، صداقت، ۱۱۳

سما، ۱۲۱

مغالطہ حیات پسندوں کا، ۱۱۶

موافقت، حقیقت کے ساتھ، ۱۰۷

موزونیت، ۵۷

موسم، ۸۷

منازل خیال کا موازنہ، ۹۵-۹۷

منسوب کرنا، ۵۹

منصوبے کی تخلیقی حیثیت، ۱۴۵

منطق، استقرائی، ۲۸

مکان، ۸۸، ۸۹

مل ہاؤس، ۲۹

میکانیت، ۵۶

میکسنگارٹ، ۶۰

ن

ناقابل علم، ۵۲

نتائجیت کے معنی کیا ہیں، محاضرہ (۲)؛

طریقہ، ۲۳؛ حیثیت نظریہ صداقت،

۲۸؛ حیثیت درمیانی، ۱۷، ۱۵۲؛ اسکی

تاریخ، ۲۳؛ اسکی نوعیت، ۲۶؛ اس کا

مقابلہ عقلیت سے، ۱۴۲، ۳۵؛ اس کا

تعلق حکمت سے، ۳۵؛ اسکی مناسبت،

۴۱؛ یہ واقعات اور مستقبل کو دکھاتی ہے،

۶۲؛ کثرت پسندی کی تائید کرتی ہے،

۷۹، ۸۲، ۱۵۰؛ اس کے ناقدین،

۱۱۸؛ مذہب سے اس کے تعلقات،

محاضرہ (۸)؛ اس پر سخت دلی کا الزام،

۱۴۱؛ یہ استحقاقی خیال ہے، ۱۴۵

نتائجی طریقہ، ۲۳، ۲۷

نجات عالم، ۱۴۴

نرم دلی، ۶، ۱۳۴؛ مذہب میں، ۱۵۰

نشن سلاؤ، ۱۱۱

نظامی وحدت اشیاء، ۶۹

نظریات، حیثیت آلات یا وسائل، ۲۷، ۹۸

نظم و نسق، عالم میں، ۵۵-۸۸

نقل نظریہ صداقت کی، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۹

و

واحد و کثیر محاضرہ (۴)

واقعات، ۱۳۳؛ تجربیت ان پر مبنی ہے،

۶؛ نتائجیت ان کو چاہتی ہے، ۳۵؛

تصوریت ان کو نظر انداز کرتی ہے، ۳۶؛

ان کا تعلق صداقت سے، ۱۱۴

وحدت اشیاء، محاضرہ (۴)؛ صرف

فلسفہ ہی وحدت عالم کی جستجو کا نام

نہیں ہے، ۶۵؛ اسکی نتائجی تحقیق، ۶۷؛

۷۵، ۷۹؛ وحدت نظام، ۶۹؛

وحدت اصل، ۷۷؛ جمالیاتی اتحاد، ۷۲؛

ناطقی، ۴۷؛ ہندو فلسفے سے تائید، ۷۷؛

اس کے مختلف مدارج، ۷۹؛ وحدت

مطلقہ، ۸۲

ہگسن، ۲۵

ہد، ۵۵

ہسلے، ۶۱

ہیکل، ۸

ہیکل، ۹۳

ی

یک لفظی حل سمائے کائنات کے، ۱۲۱
یوگین، ۱۳۰

وحدیت، ۱۳۹؛ لازماً مطلق ہوگی، ۸۱؛

مذہبی وحدیت، ۱۳۸؛ اس کا تقابل

کثرتیت سے، ۱۳۲؛ دیکھو وحدت

وحدتی خیال، ۶، ۸۱

وہٹمان، ۱۹، ۱۳۸

ویدانت، ۷۷

ویوکانند، ۷۷

ھ

ہابیل، ۱۰۸